

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

MÜTEKADDİMÜN DÖNEMİ KELÂMCILARININ BİLGİ
TANIMLARI: EBÜ'L-HASEN EL-EŞ'ÂRÎ ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Şehmus AKAN

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2020

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

MÜTEKADDİMÜN DÖNEMİ KELÂMCILARININ
BİLGİ TANIMLARI: EBÜ'L-HASEN EL-EŞ'ÂRÎ
ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Şehmus AKAN

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL
2020

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 020117YL20 numaralı Şehmus AKAN'ın hazırladığı “*Mütekaddimûn Dönemi Kelamcılarının Bilgi Tanımları: Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî Örneği*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 06/08/2020 günü 14.00-16.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas Çelebi
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı)

Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Bulğen
Marmara Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Şehmus AKAN

06.08.2020

ÖZ

Hem felsefenin hem de kelâmın ortak konularından biri olan epistemoloji, bilginin mâhiyeti, imkânı, çeşitleri ve kaynağı gibi problemleri konu edinen bir disiplindir. Kelâm ilminde bu problemlerin her biri önemli olmasına rağmen bilginin tanımı meselesi, üzerinde uzlaşamayan bir konu olarak ayrı bir önemi haizdir. Bu minvalde kelâmcıların her biri kendi varlık anlayışı ekseninde bilgiyi tanımlamaya çalışmıştır. Mütakaddimûn dönemi kelâmcılarının bilginin imkânına yönelik yaklaşımları dikkate alındığı vakit bu tanımların nasıl farklılaşabileceğini tahmin etmek güç değildir. Mu‘tezile genel itibarıyla bilgiyi inanç ile eş değer görürken, Ehl-i Sünnet kelâmcıları böyle bir tanımın kapsayıcı olmadığı üzerinden Mu‘tezile’yi eleştirmiş ve bu eleştirileri sonucunda ulaştıkları bilgi tanımları da müteahhirûn düşünürleri tarafından mantık kaidelerinin dikkate alınmadığı iddiasıyla farklı bir eleştiriye maruz kalmıştır. Mütakaddimûn döneminin önemli bir düşünürü olduğu hesaba katıldığında Eş‘ârî’nin yaptığı bilgi tanımı/tanımları bu noktada daha fazla önem kazanacaktır. Dolayısıyla bu tezde; Mu‘tezile’nin bilgi tanımları ile Platon’un bilgi tanımı arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığı, Mu‘tezilî kelâmcıların bilgi tanımlarına yönelik eleştirilerin hangi noktada yoğunlaştığı, Mütakaddimûn dönemi Ehl-i Sünnet kelâmcılarının tanımdan maksatlarının ne olduğu, Eş‘ârî’ye nispet edilen bilgi tanımlarının neler olduğu, bu tanımların hangisinin/hangilerinin ona nispetinin kesin olduğu, Eş‘ârî’nin bilgi tanımlarında Aristo veya Stoa mantığını esas alıp almadığı gibi temel soruların yanıtları aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, Tanım, Mu‘tezile, Eş‘ârî, Stoa Mantığı.

ABSTRACT

Epistemology is one of the common topics of both philosophy and theology, and is titled as the subject that deals with problems such as the quiddity, possibility, types and source of knowledge. Despite the fact that each of these problems is essential in the science of theology, the problem of how knowledge is defined has a confidential significance as an issue that cannot be agreed upon. In this regard, each of the theologians tried to illustrate the knowledge on their axis of existence. It is not tough to estimate how these definitions may differ when the approaches of the scholars of the mutekaddimun era are paid regard to. Whereas, while the Mutazila generally regarded the information as belief, Ahl Sunnah theologians criticized Mutazila because such a definition was not inclusive, the definitions of information they obtained as a result of these criticisms were subjected to a different criticism by the muteahhirun thinkers on the grounds that logic bases were not taken into consideration. When we take into account Ashari was also an important thinker of the mutekaddimun era, the knowledge definition/definitions made by him will become more substantial at this point. Therefore, in the thesis; Is there any relationship between the information description of Mutazila and Plato's? At what point have criticisms focused on the information definitions of the Mutazila theologians? What are the aims of the Ahl Sunnah theologians by describing definition in the period of mutekaddimun? What are the definitions of information relative to Ashari and which / which of these definement are not in doubt? Is the judgment of Ashari's knowledge description based on the logic of Aristotle or Stoa in his definitions of knowledge a strong claim? Answers to questions will be sought.

Key Words: Knowledge, Definition, Mutazila, Ashari, Stoa Logic.

ÖNSÖZ

Varlık, bilgi ve değer düşüncenin üç önemli sacayağını oluşturan konulardır. Varlık olmak bakımından varlık bilgiyi öncelese de kişinin kendisine, tabiata ve diğer varlıklara ilişkin bilgisi, varlığın bilinç düzeyini ifade ettiği için anlamın/anlamlandırmanın bilginin varlığa öncelenmesiyle oluştuğunu ifade etmek gerekir. Bu anlam/anlamlandırma da bir bütün olarak değere ilişkin bilginin en az varlığa ilişkin bilgi düzeyinde değerlendirilmesiyle elde edilir. Dolayısıyla varlık her ne kadar ontolojik düzlemde öncelik kesbediyorsa da varlığa ve değere ilişkin bilginin, anlamın oluşmasına ön ayak olması bilginin, varlık ve değere öncelenmesine sebep olmuştur.

Teolojik bağlamda Allah'ın ilim sıfatını tartışan mütekaddimûn dönemi kelâmcıları daha sonra bu bağlama epistemolojik yönü de ekleyerek bilgi bahsini yukarıda bahsedilen şekliyle varlığa önceleyerek tartışmaya başlamışlardır. Zira onlar, oluşturulacak güçlü bir epistemoloji sayesinde ontoloji ve diğer kelâmî konuların sağlam zemine oturtulacağını idrâk etmekte geç kalmamışlardı. Bu minvalde bilginin imkânı, tanımı, sınırları ve çeşitleri eserlerinin ciddi yekûnunu oluşturacak şekilde ele alındı. İlmin/bilginin kümülatif olarak ilerlediğini hesaba kattığımızda geçen süreç ile bilgi için yapılacak tanımların artmış olabileceğini tahmin etmek güç görünmemektedir. Zira tahlillerini yaptığımız bilgi tanımları bu yargımızı tasdik edecek cinstendir.

Kelâm eserlerinin çoğunun bilgi bahsinin başında, bilginin tanımı üzerinde uzlaşımın olmadığı vurgulanır. Uzlaşımın sağlanamama sebepleri farklılık arz etse de temel itibarıyla bunun kelâmcıların varlık anlayışından ve varlığa ilişkin tasavvurlarından kaynaklandığı söylenebilir. Genelde bütün mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının özelde ise Eş'ârî'nin bilgi tanımlarının tartışıldığı bu tezimizin, yapılan bilgi tanımlarının kronolojik sistemle üç mezhebin de düşünürlerinin ve Eş'ârî'ye nispet edilen tüm bilgi tanımlarını muhtevi olması tezden istifade düzeyini arttırmaktadır. Zira farklı eserlerde dağınık olarak zikredilmiş bilgi tanımları tezde bir araya getirilmiş ve bunların tahlilleri yapılmaya çalışılmıştır.

Yüksek lisansa başladığımdan tezimi bitirene değin hiçbir desteğini esirgemeyen ve her durumda kapısının açık olduğunu ihsâs ettiren değerli danışmanım Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye, varlığıyla ve konuşmasıyla bizleri sürekli motive eden Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu'na, tezi bitirene kadar süreci takip eden Prof. Dr. Ahmet Erkol'a, çalışma

sürecinde her daim yardımcı olmaya hazır olduğunu belirten Doç. Dr. Veysi Ünverdi'ye, tezin konusunu ve muhtevasını tartışmamıza imkân veren ve bu tartışmalarda konuların tafsilatlı incelenmesine ufuk açıcı bilgileriyle katkıda bulunan Doç. Dr. Yunus Cengiz'e, sık sık kendisiyle tezimin muhtevasını paylaşmama rağmen sabırla dinleme erdemini gösteren Dr. Öğr. Üyesi Hacer Şahinalp'e, kaynak tedarikinde yardımlarını esirgemeyen hocam ve meslektaşım Arş. Gör. Nejdet Akay'a teşekkür ediyorum. Ayrıca sürekli desteklerini arkamda hissettiğim ve her türlü nazıma katlanan değerli Aileme ve hayat arkadaşım Nesrin'e de şükranlarımı sunuyorum.



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	x

GİRİŞ.....	1
A) Konunun Mâhiyeti ve Sınırları.....	1
B) Konunun Yöntemi ve Kaynakları.....	4
C) Konun Önemi ve Amacı.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ VE TANIMIN MAHİYETİ MESELESİ.....	7
A) Bilgiye Genel Bir Bakış.....	7
B) Tanım Teorisi.....	13
B.1. Tanımın Mâhiyeti.....	14
B.2. Tanımın imkânı.....	14
B.3. Tanım çeşitleri.....	15
B.3.1. Beş Tümel Göre Yapılan Tanım.....	16
B.3.2. İsmî (Adsal) Tanım.....	18
B.4. Tanımın Şartları.....	19
Değerlendirme.....	22

İKİNCİ BÖLÜM

MÜTEKADDİMÜN DÖNEMİ KELÂMCILARININ BİLGİ TANIMLARINA GENEL BAKIŞ.....	24
A) Kelâmcıların Bilgiyi Ele Alma Sebepleri.....	24

B) Mütakaddimûn Dönemi Kelâmcılarının Bilgi Tanımları.....	25
B.1. Mu‘tezile Kelâmcılarının Bilgi Tanımları.....	27
B.2. Mâtürîdî Kelâmcılarının Bilgi Tanımları.....	34
B.3. Eş‘ârî Kelâmcılarının Bilgi Tanımları.....	39
Değerlendirme.....	46

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBÜ’L-HASEN EL-EŞ‘ÂRÎ’YE NİSPET EDİLEN BİLGİ TANIMLARI VE BU TANIMLARA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER.....50

A) Ebü’l-Hasen el-Eş‘ârî’ye Nispet Edilen Bilgi Tanımları.....	50
B) Ebü’l-Hasen el-Eş‘ârî’ye Nispet Edilen Bilgi Tanımlarının Eleştiri ve Tahlili...	53
Değerlendirme.....	62

SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME.....65

KAYNAKÇA.....70

ÖZGEÇMİŞ.....76

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
AÜİFD.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	bin
çev.	çeviren
der.	dergisi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	editör
İFAV.	İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
haz.	hazırlayan
krş.	karşılaştırınız
neş.	neşreden
ö.	ölüm tarihi
s.	sayfa
sad.	sadeleştiren
ss.	sayfa aralığı
ter.	tercüme eden
thk.	tahkik eden
t.y.	tarihi yok
yay.	yayıncılık/yayınları
vd.	ve devamı
ve diğer.	ve diğerleri
y.y	basım yeri yok

GİRİŞ

A) Konunun Mâhiyeti ve Sınırları

Kuran-ı Kerim’de ‘-l-m kökünden türemiş (âlemi saymazsak) yaklaşık olarak yedi yüz elli kelime bulunmaktadır.¹ Hz. Peygamber’in hadislerinde de ilim kavramı çok sık geçmekte ve ilme teşvik edilmektedir. Kurân-ı Kerim’de ve Hz. Peygamber’in hadislerinde ilim/bilgi kavramının yoğun bir şekilde ele alınmış olması, bu dine mensup olan düşünürlerin ona ciddi biçimde önem atfetmelerine neden olmuştur. Teorik düzeyde tartışılması imkân dahilinde olan bu kavramın değişik ilimler tarafından farklı anlamlar yüklenerek kullanılması da bilinen bir vakîadır. Nitekim ilk dönem alimleri, Kurân’da geçen ilim kavramından anlaşılması gerekenin vahyî bilgi olduğu, mutlak olarak kullanılması durumunda da Hadis ilminin anlaşılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Fakihler ise ilim kavramından fikhî bilginin anlaşıldığını öne sürmüşlerdir. Teorik alt yapı isteyen bu kavramın, İslâm medeniyetinin teorisyenleri konumunda bulunan kelâmcılar tarafından da ele alınması icap ederdi. Nitekim kelâmcılar biri teolojik diğeri epistemolojik olmak üzere iki bağlamda da ilim kavramını tartışmışlardır. Birincisini Allah’ın ilim sıfatı çerçevesinde, ikincisini ise Allah dışında kalan varlıkların ilmi şeklinde ele almışlardır.

Allah’ın ilim sıfatını ve bu sıfata ilişkin beşerin idrâk imkanını tartışmaya açmak aslında mârifetullahı gündeme taşımak anlamına gelecektir. Ancak kişinin kendisine ve içerisinde yaşadığı müşâhade alemine ilişkin bilgisi ve idrâki mârifetullaha ilişkin idrâki incelemektedir. Çünkü müşâhade âlemi, bilgi edinme cihetiyle metafiziği önceler. Bundan dolayı kelâmcılar, mârifetullaha ilişkin bilgiden önce kendisine ve müşâhadeye ilişkin bilgiyi ve bunun imkânını tartışmışlardır ve bu sayede de sistemli bir epistemoloji yapmışlardır.² Kelâmcıların bahsedilen bu sistemli epistemolojide kendilerine yönelttikleri temel sorular şunlardır: Bilgiyi elde etmek imkân dahilinde midir? Elde

¹ Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, çev. Lami Güngören, İstanbul: Ufuk Kitap Yay., 2004, s. 37-38

² Bahsedilen bu tarihî vakaların neticesi olan temel tartışma problemleri aslında İslâm medeniyetinin kendi doğal tarihi serüveninin bir neticesi olarak ortaya çıktığı gözlenmektedir. Bu tarihî seyir ve tarihî olaylar silsilesi neticesindeki sistematik epistemolojinin oluşumu, kelâmdaki epistemolojiyi Aristo mantığının tercüme edilmesi ile İslâm dünyasında tartışılmaya başlandığı yargısını da geçersiz kılmaktadır. Krş. Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 218-219.

edilmesi mümkün olan bilgi nasıl tanımlanır? Bilgiyi hangi tür vasıtalarla elde ederiz ve hangi vasıta diğerini öncelemektedir? Bilginin çeşitleri nelerdir?

Yukarıdaki sorular dikkate alındığı vakit, bilginin elde edilmesini imkân dahilinde gören kelâmcıların bilgiyi nasıl tanımladıkları sorusu kelâmî epistemolojinin en önemli meselelerinden biri haline gelecektir. Kelâmcıların bilginin tanımına yönelik bu ilgi ve alakaları, neredeyse hepsinin bilgiyi tanımlamasına sebebiyet teşkil etmiştir. Çünkü bilginin ne olduğu sorusuna verilecek cevap bir anlamda kelâmcının varlığa ilişkin yaklaşımını da gözler önüne serecektir. Ancak varlık anlayışları birbirine yakın olmasına rağmen Mâtürîdî (ö. 333/944)³ ve Eş'ârî (ö. 324/935) kelâmcılarının bilgi tanımlarının farklılaştığını da görmek mümkündür. Nitekim başta Eş'ârî olmak üzere mütekaddimûn dönemi⁴ Eş'ârî alimleri bilgiyi mârifet ile eş görüp, tanımın en önemli unsuru olarak da tanımda mâlûmun kullanılması şartını kabul ederken, Mâtürîdî ve sonraki bazı Eş'ârî düşünürler, bilgiyi sıfat ile eş görmüş ve tanımda mâlûmun yerine mezkûr ifadesini kullanmışlardır. Tanımlardaki bu nüanslara rağmen Eş'ârî ve Mâtürîdî kelâmcılarının varlığa yaklaşımlarının yakın olduğu ifade edilmişti. Ancak her iki mezhebin bilgi tanımları Mu'tezile ve filozofların tanımlarıyla karşılaştırıldığı vakit, varlık anlayışlarının ciddi şekilde farklılaştığı rahatlıkla görülecektir. Nitekim Mu'tezile'nin hem Allah'ın zâtıyla aynı olduğunu söylediği sıfat anlayışı hem de kabul ettikleri ahvâl teorisi, onların tanımlanan bilginin sadece beşere has olduğunu ifade etmelerine neden olmuştur. Bu yaklaşım da onları, bilgiyi inanç ile eş görmelerine sevk etmiştir. Ayrıca sükûn-i nefis kavramı üzerinden yaptıkları psikolojik tahliller de yaptıkları bilgi tanımının beşerî olduğunun bir ifadesi olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde tanımlarında mâlûm ve mezkûr ifadeleri yerine şey kavramını kullanmaları, onların varlık anlayışının farklılığına işaret etmektedir. Filozofların ve felsefe ile münasebetlerinden dolayı müteahhirûn dönemi kelâmcılarının varlık anlayışları da bilgi tanımlarına yansımıştır. Nitekim filozofların

³ Düşünürlerin vefat tarihleri için *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki tarihler esas alınmıştır.

⁴ Kelâmda dönemlendirme ile ilgili tartışmalar mevcuttur. Kimisi mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemlerini mezheplere göre değerlendirirken, kimisi de bütün kelâm mezhepleri için genel bir dönemlendirmeye gitmektedir ki bu dönem de Gazzâlî ile başlamaktadır. Biz de burada ikinci durumu baz alıp ilgili değerlendirmeleri de bu tasnife göre yaptık. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 11. baskı, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., I, 2015, s. 830-831.

varlık-mahiyet ayrımı, bilen özne olarak nefsin merkezde bulunduğu sūdūr teorisi ve zihni varlığın kabulü, onların bilgi tanımlarının farklı olacağını ihsâs ettirmektedir.⁵

Bütün bu durumlar göz önünde bulundurulduğunda kelâmcıların çoğunun bilgiyi varlık anlayışlarıyla irtibatlı olacak bir biçimde farklı şekillerde tanımladıkları görülür. Biz de bu tanımlar içerisinde Eş'ârî'nin bilgi tanımını/tanımlarını tahlil etmeye çalıştık. Konunun Eş'ârî ile sınırlandırılmış olması aslında kelâm ilmindeki tanım bahsinin ehemmiyetini göstermektedir. Ayrıca sınırlandırılmanın yapılmaması durumunda da konunun çok geniş yelpazede tartışılması gerekeceği ve bunun da amacı aşacağı izahtan varestedir.

Eş'ârî'nin, bilgiyi nasıl tanımladığını tartışırken onun da içerisinde bulunduğu mütekaddimûn dönemi düşünürlerinin bilgi tanımlarını da tartışmaya açmak gerekmektedir. Çünkü bu sayede onun tanımı/tanımları ve dönemin diğer düşünürlerinin bilgi tanımları arasındaki vasl ve fasl noktalarını tespit etmek mümkün olabilirdi. Bundan dolayı Eş'ârî'nin bilgi tanımı bahsinden önce ana hatlarıyla mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının bilgi tanımları işlendi. Müteahhirûn dönemi söz konusu olduğunda ise bilginin tanımlama imkânına ilişkin farklı yaklaşımların⁶ varlığından hareketle bu dönem teze alınmadı. Ayrıca Mu'tezile'nin bilgi tanımı ile Platon'a (m.ö. 427-347) ait olmakla beraber modern dönemde de geçerliliği kabul edilen bilgi tanımı arasındaki benzerlik ve irtibattan hareketle genel anlamda Batı felsefesindeki bilgi tanımına da değinildi. Bilgi tanımında bazı düşünürlerin Aristo mantığı kaidelerini dikkate almaları ve yine Eş'ârî'nin bilgi tanımına yönelik eleştirilerinde klasik tanım kurallarını esas almaları hasebiyle tanım bahsi genel hatlarıyla incelendi. Birbiriyle irtibatlı olan bu durumlardan sonra tez

⁵ Mu'tezile'nin bilgi tanımlarının varlık anlayışlarıyla irtibatlı olması durumu ilgili bölümde anlatılacaktır. Filozofların bir bilen olarak nefis ve nefsin yetileri ile bunların sūdūr teorisine yansımaları için ise bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*, 4. baskı, İstanbul: Dem Yay., 2016, ss. 141-150; Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, 2. baskı, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yay., 2014, ss. 569-598; Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sina Felsefesi", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yay., 2012, I, ss. 192-198; Deborah L. Black, "Farabi", *İslâm Felsefesi Tarihi*, 2. baskı, ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap Yay., I, ss. 216-222; Roger Arnaldez, "Farabi'nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Alem", çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der.*, 23 (1978): 349-358.

⁶ Nitekim Cüveynî, Gazzâlî ve Taftazânî bilginin tanımının imkân dahilinde olmakla beraber zor olduğunu, Fahreddin er-Râzî bilginin tanımının bedihî ya da zarûf olduğunu ve tanımlanamayacağını, Cürcânî ve Amidî gibi alimler ise bilginin mantık kaideleri ekseninde tanımlanabileceğini söylemeleri bu yaklaşımların farklılığına işaret etmektedir, Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Refik el-Acem ve Diğerleri, Beyrut: Mektebetü Lübnan, II, 1996, s. 1220; Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 71-72.

üç ana kısımda anlatılmaya çalışıldı. Birinci bölüm, bilgi ve tanımın mâhiyeti meselesi, ikinci bölüm, mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının bilgi tanımları ve üçüncü bölüm de Eş'ârî'ye nispet edilen bilgi tanımları olarak başlıklandırıldı.

B) Konunun Yöntemi ve Kaynakları

Tezde hem tasvîrî hem de tahlîlî metodu kullandığımızı ifade edebiliriz. Zira tezin birinci bölümünde zikredilen bilginin tanımına genel bir bakış kısmında da klasik mantıktaki tanım teorisinin mahiyeti kısmında da genel itibariyle tasviri bir metot takip edilmiştir. Mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının bilgi tanımlarına genel bir bakış başlığıyla yazılan ikinci bölümde ve Eş'ârî'ye nispet edilen bilgi tanımlarının tartışıldığı üçüncü bölümde ise her iki metodun iç içe kullanıldığı söylenebilir. Örneğin ikinci bölümde Mu'tezile'nin bilgiye ilişkin temel tanımı verildiğinde, muhâliflerinin bu bilgi tanımına ilişkin yaklaşımları ve eleştirileri de aynı kısımda tartışıldı ve nihayetinde de getirilen delillerin hangisinin güçlü ve sağlam olduğu hangisinin ise zayıf olduğu tespit edilmeye çalışıldı. Böylece bu noktada da bir kanaate ulaşıldı. Bahsedilen bu yöntem tezin ana konusu olan Eş'ârî'nin bilgi tanımları bahsinde de yapıldı. Zira Eş'ârî'nin bilgi tanımları tartışılırken bu tanımların ona aidiyeti, bilgi tanımlarının varlık düşüncesi ile ilişkisi ve tanımlarının eleştiri konusu yapılan yönleri bütüncül bir şekilde değerlendirildi.

Tezde kullanılan kaynaklar da bölümlere göre farklılık arz etmektedir. Zira birinci bölümün ilk kısmında kullanılan kaynaklar genellikle ikinci el kaynaklardır. Bu kaynakların ikincil olması, konunun önemsiz görüldüğü anlamında anlaşılmamalıdır, bilakis bu kısım Batı ve İslam felsefesinde en çok kullanılan bilgi tanımının hangisi olduğunu ana hatlarıyla açıklama düşüncesinden hareketle yazıldığı için böyle bir yönetime başvurulmuştur. Tezin birinci bölümünün tanım kısmında ise zikredilen kaynakların hepsi birincil kaynaklardır. Zira klasik tanım teorisi neredeyse bütün mantık eserlerinde büyük bir titizlikle işlenmiştir ve bütün mantık eserlerinde bu konunun teknik ve tafsîlî analizlerini bulmak mümkündür. Aynı şekilde bu bahiste Türkçe ve Arapça'da yazılmış olan klasik mantık ile ilgili eserlerden de istifade edilmiştir. İşlenen tanım bahsinin bizâtihî tezin temel amacı olmaması ve sadece alt yapı oluşturması isteğinden hareketle çok teknik ve tafsilatlı mâlûmat verilmemiştir.

Tezin ikinci bölümünde ise tanımı tartışılan her bir kelâmcının kendi eserine gidilmeye çalışılmıştır. Talep edilen bu durum Eş‘ârî ve Mâtürîdî kelâmcıları için mümkün olmasına rağmen çoğu Mu‘tezilî kelâmcı için bu talep yerine getirilememiştir. Zira Mu‘tezile kelâmcılarının çoğunun eserleri günümüze gelmemiştir. Bu noksanlığı gidermek için hem Mu‘tezile karşıtı eserler hem de Kâdî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) *el-Muğnisi* ve *Şerhu Usuli’l-Hamsesi* karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir.

Tezin üçüncü bölümünde de Eş‘ârî’nin kendi kaynaklarına başvurulmuştur. Ancak onun eserlerinde bu konu sistematik bir biçimde ele alınmadığından daha çok Bakıllânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Cüveynî (ö. 478/1085), Nesefî (ö. 508/1115), Âmîdî (ö. 631/1233), Taftazânî (ö. 792/1390) ve Cürcânî’nin (ö. 816/1413) eserlerindeki bilgi bahislerinden istifade edilmiştir.

C) Konunun Amacı ve Önemi:

Kelâmcılar ulûhiyyet, nübüvvet ve âhîret bahislerini daha sistemli ele almak ve onları sağlam bir zemine oturtmak için ontoloji ve epistemoloji bahislerini kitaplarının büyük bir yekûnunu oluşturacak biçimde ele aldılar. Bu yargı sistematik bir hal alan müteahhirûn dönemi kelâmı için tam olarak doğru olsa da mütekaddimûn dönemi kelâmının hepsi için doğru olduğu söylenemez. Çünkü en azından hicrî ilk üç asırda yaşayan kelâm alimlerinin kitaplarına bakıldığında konuların bu sistematik ile yazılmadıkları rahatça görülebilir. Bu zaman diliminde yaşamış olan Eş‘ârî için de bu önermenin doğru olduğu söylenebilir. Nitekim onun *el-Lümâ’* adlı temel kelâm eserinde konular ilâhî sıfatlar ile başlar ve epistemolojiye ilişkin kanaatleri ya esere serpiştirilmiş ya da ikinci kuşaktan öğrencisi İbn Fûrek tarafından derlenip eser haline getirilmiştir. Dolayısıyla Eş‘ârî’nin bilgiye ilişkin yaklaşımları ve daha özelden onun bilgi tanımına ilişkin görüşlerinin izleri bu eserinde sürülebilmeyle beraber daha çok Eş‘ârî geleneğine mensup kelâmcıların eserlerinden çıkarmak mümkündür. Tезin amacı da Eş‘ârî’nin değişik eserlerde zikredilen bilgi tanımlarını bu sayede bir araya getirmek ve aidiyetlerini tartışmaya açmaktır. Daha da önemlisi bu tanımlar üzerinden Eş‘ârî’ye yöneltilen eleştirilerin sıhhatini gündeme getirip bu eleştirilerin, Eş‘ârî’nin kelâm sistemini bütüncül bir şekilde dikkate alıp almadığını da tespit etmektir. Hedef olarak belirlenen bu durumun gerçekleşmesi durumunda Eş‘ârî’nin hangi bilgi tanımını kabul ettiği, hangi tanımın ise

ona aidiyeti noktasında şüpheli olduğu açığa çıkarılmış olacaktır. Ayrıca Eş'ârî'nin bilgi tanımlarının tahlili ve eleştirisi yapılırken onun içerisinde bulunduğu mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının bilgi tanımlarını tahlil etmek konuyu daha belirgin hale getirecektir. Aynı şekilde bahsedilen bu durum, o dönemin düşünürlerinin bilgi tanımlarını bir araya getirmemize ve onlardan daha iyi istifade etmemize de imkân tanıyacaktır.

Eş'ârî'nin kelâm sistemi, onun nazar-istidlâl anlayışı ve epistemolojisiyle ilgili birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlara Hikmet Yağlı Mavil'in *İmam Eş'ârî'nin Kelam Düşüncesi*, Hüseyin Aydın'ın *Ebu'l Hasen el-Eş'ârî'de Nazar ve İstidlâl*, Mehmet Keskin'in *İmam Eş'ârî ve Eş'ârîlik* adlı eserleri örnek gösterilebilir. Ayrıca Franz Rosenthal'ın *Bilginin Zaferi* adlı eseri hem Eş'ârî'nin bazı bilgi tanımlarını hem de diğer düşünürlerin tanımlarını ihtiva etmesi cihetiyle önemli bir eserdir. Ancak bu eserlerde de bizim amaç olarak belirlediğimiz Eş'ârî'nin ve mütekaddimûn dönemi düşünürlerinin bilgiye ilişkin tanımlarını bir araya getirme ve onları analiz etme fikri bütünüyle mevcut olmadığından tezimiz bu noktada özgün bir çalışma olma iddiasındadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLGİ VE TANIMIN MÂHİYETİ MESELESİ

Yunan ve Modern Batı felsefesinde kullanılan bilgi tanımı hangisidir? Genelde tüm felsefî birikimi ve daha özeldir Yunan felsefî mirasını devr alan İslâm felsefesinde genel kabul gören bilgi tanımı hangisidir ve hangi yönlerden eleştirilmiştir? Gazzâlî (ö. 505/1111) ile birlikte başta Kelâm ilmi olmak üzere tüm dînî/aklî ilimlerin kıstası haline getirilen mantık ilminde en çok kullanılan tanım çeşidi hangisidir? Tanımı tanım yapan temel şartlar nelerdir ve müteahhirûn dönemi kelâmcıları hangi temel şartlar üzerinden mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının bilgi tanımlarını eleştirmişlerdir? Bilgi ve tanımın mâhiyeti başlığıyla yazılan bölümde temelde bu sorulara yanıtlar aranacaktır.

A) Bilgiye Genel Bakış

Epistemoloji, genel itibariyle bilginin neliğini, imkânını, alanını, sınırlarını, kaynağını ve değerini konu edinen ve bu noktalardaki problemlere açıklık getirmeye çalışan ilme verilen addır.⁷ Bu adlandırma ilk kez James Frederick Ferrier adlı bir İskoç düşünürü tarafından 19. yüzyılın ilk yarısında kullanılmış, daha sonraki dönemlerde bu kullanım yaygınlaşmıştır.⁸ İsimlendirme geç bir dönemde yapılmış olsa da bu, daha önceki süreçlerde bilgi ve bilgiye ilişkin olan durumlar ile ilgili tartışmaların olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim bu konudaki tartışmaların tarihsel sürümünü yaptığımızda Yunan felsefesinde bu problemin esaslı bir şekilde ele alındığı görülecektir. Yunan felsefesinde bu problemin neredeyse tüm boyutlarıyla tartışılmış olması epistemolojinin modern dönemde Descartes ile başladığı yargısını⁹ da anlamsız kılmaktadır.

Epistemoloji ile ilgili bu kısa girişten sonra bilgi ile ilgili sorulacak en temel soru "bilgi nedir?" sorusudur. Bu soruya verilecek cevap bilginin realitede ne olduğunu ortaya koyacaktır. Bir şey hakkında nedir? sorusunu sormak, onun hakîkâtini bilmeye yönelmek

⁷ Fethi Kerim Kazanç, "İlk Dönem Eş'ârî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu", *Uluslararası İmam Eşari ve Eş'arilik Sempozyumu*, İstanbul: Beyan Yay., 2015, I, 177.

⁸ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 4. baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2018, s. 10.

⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 571.

anlamına gelir. Bir şeyin hakîkâtini bilmek ise, onu ancak tanımlamakla mümkün olmaktadır.

Temelde bilen ile bilinen arasındaki ilişki olarak tanımlanan bilgi, bir şeyin ne olduğunun idrâk edilmesi ve tanımlanmasıdır. Bilginin bu tanımının aslında genel geçer bir tanım olduğu kabul edilir. Nitekim özne ve nesne arasındaki ilişki, beraberinde bir ürün meydana getirir ve buna da bilgi denilir. Bilginin bu genel tanımıyla birlikte bilgi probleminin ve bilgiye ilişkin idrâkin tartışmaları erken dönemlere kadar gider. Her ne kadar ilk dönem Yunan filozoflarının gündemindeki temel mesele, varlığın özünü/ilk yapısını (arkhe) oluşturan şeyin ne olduğu tartışması ise de özellikle Elea okulunun kurucusu Parmenides ile başlayarak bu tartışma bilgiye ve bilginin imkânı problemine evrilmiştir. Sofistler ile bu temel tartışma sistematik bir hal almıştır.

Parmenides varlığın birliği fikrini esas alır. Ona göre öznenin bu varlığa ilişkin idrâki ya episteme (bilgi) ya da doxa (sanı)'dır. Bu ayrım da belirleyici olan nokta da değişen ve değişmeyen varlıktır. Zira ona göre, gerçekte var olan ve değişmeyen varlık bilinebilir (episteme); ancak değişen, var olmayan bilinemez ona ilişkin sadece sanı veya kanaatlerimiz olabilir.¹⁰ Bu kanaatlerle Parmenides, doğa filozoflarının arkhe tartışmasının ötesinde bir tartışma imkânı açmış ve ontolojiden epistemolojiye geçişte temel bir rol üstlenmiştir. Ancak bu ana geçiş, felsefelerinin merkezine doğa yerine insanı/insanın düşünme imkanına yönelişi alan sofistler ile olmuştur.¹¹ Çünkü Yunan düşüncesi bilgi yetilerini uzun süre kullanıp sınadıktan sonra sofistlerle birlikte ciddi ve sistemli bir şekilde onları şüphe ve eleştiri konusu yapmış ve yine ciddi bir biçimde insanın eşyayı kendisinde olduğu gibi bilip bilemeyeceğini kendisine sormuştur.¹²

Sofistlerin önde gelen düşünürlerinden olan Protagoras'ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” sözü, bahsedilen insanın merkeze alındığı görüşünün en bariz ifadesi olarak kabul edilebilir. Protagoras bu ifadeyle epistemolojik perspektivizmi de dile getirir. Aynı zamanda bu söylemiyle eşyaya ilişkin olan bilginin eylemlerimiz ve durumlarımız tarafından belirlendiği ve bilginin de konumumuza göre değişiklik arz ettiğini ifade

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 13; Bu ayrımı Platon ile başlatanlar olsa da onun Parmenides ile başladığını kaynaklarda açık bir şekilde görmek mümkündür.

¹¹ Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, 6. baskı, İstanbul: Kesit Yayınları, 2014, s. 52.

¹² Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 23.baskı Ankara: Adres Yayınları, 2016, s. 49.

etmektedir.¹³ Diğer bir sofist düşünür Gorgias da bilgiye ilişkin yaklaşımını üç aşamalı olarak dile getirir: a) Hiçbir şey yoktur. b) Bir şey olsaydı da bilemezdik. c) Bilseydik de başkalarına aktaramazdık.¹⁴ Hem Protagoras'ın hem de Gorgias'ın yaklaşımları dikkate alındığı vakit onların bilgiyi tanımlamaktan ya da neliğine ilişkin teori getirmekten ziyade onun imkânı üzerinde durdukları açık bir şekilde görülmektedir. Sofistlerin bilgi anlayışı bütüncül ve de derinlemesine olmasa da yine de onlar bilginin imkânı ve sınırlarına dair temel meseleleri tartışmaya açmışlardır.¹⁵ Bu uğraş veya düşünsel çaba aslında zihni, bilgiyi tanımlamaya hazırlayan süreci de ifade eder. Nitekim bilginin imkân dahilinde olup olmadığını tartışmadan bilgiyi tanımlamak pek mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı sofistlerin bu noktadaki tartışma ve uğraşları daha sonra gelen ve bilginin elde edilmesini imkân dahilinde gören Platon'un bilgiyi tanımlamasına da payanda olmuştur. Aynı zamanda bilginin sofistler tarafından şüphe ve eleştiri konusu yapılması sonraki süreçlerde bilginin ciddi bir şekilde metafiziksel cihetle tartışılmasına da sebep olmuştur.¹⁶

Platon'un bilgiyi nasıl tanımladığına geçmeden önce hocası Sokrates'in bilgiye yaklaşımını da tartışmak gerekmektedir. Sokrates'e göre bilgi erdemle eşdeğerdir ve daima kişi ile beraber bulunmak durumundadır. Bu aynı zamanda bilginin, kişinin temsil ettiğini söylediği şeyin değil, onun gerçekten temsil ettiği idrâk olduğu anlamına gelir. Sokrates'in bu yaklaşımı bilgiyi salt teorik değil, amel ile ilişkili bir biçimde savunduğu anlamına da gelmektedir. Sokrates bilgi ile ilgili bu tartışmasına rağmen bilginin gerçekte ne olduğu ve tanımının nasıl yapılacağına yönelik bize herhangi bir bilgi vermemektedir. Ancak onun felsefi sisteminde bilginin türlerini bulmak mümkündür. Zira o bilgiyi; a) Olana ilişkin hakîkî bilgi b) Olması gerekene ilişkin normatif idrâk c) Kişinin gerçekten ne "temsil ettiğine" dair idrâk. İyiye, adalete, cesarete, hakikate ve gerçekliğe ilişkin idrâk de sabittir ve değişmezdir.¹⁷ Netice itibarıyla Sokrates, bilginin elde edilmesini doğruluk ve iyiliğin bilgisinin imkânı üzerinden sunmaya çalışmıştır. Bu çaba da bilginin imkânına kuşku ile yaklaşan sofist sisteme bir antitez kabilinden değerlendirilebilir.

¹³ Skirbekk ve Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 56.

¹⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 27. baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015, s. 40.

¹⁵ Lokman Çilingir, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Elis Yay., 2014, s. 81.

¹⁶ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997, s. 8.

¹⁷ Skirbekk ve Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 62.

Yukarıda da görüldüğü üzere Platon'dan önce tartışmalar, bilginin tanımından daha ziyade bilginin imkânı üzerine yoğunlaşmıştır. Platon söz konusu olduğunda ise onun bilgiyi iki şekilde tanımladığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, özneyi merkeze alan ve onun zihinsel süreci bağlamında bilgiyi tanımlayan, ikinci tür tanımlama ise nesne veya konu ile olan ilişkisinin göz önünde tutularak tanımlanmasından ibarettir. Birinci tür tanıma Platon'un gerekçelendirilmiş/haklılandırılmış doğru inanç¹⁸ tanımı örnek gösterilir, ikinci tür tanım da yine Platon'un ideaların bilgisine ilişkin kullandığı ve müşahade aleminin bitmesiyle başladığını düşündüğü bilgidir.¹⁹

Platon'un gerekçelendirilmiş/haklılandırılmış doğru inanç şeklindeki birinci tanımı temelde üç öğeden oluşmaktadır. Birincisi i'tikât ki bu, tanımın ana yapısını teşkil eder. Ancak salt i'tikât, epistemeyi sanıdan ayıramadığı için doğruluk şartı eklenmiştir. Bu doğruluk ifadesi aynı zamanda vakaya mutabakati de beraberinde getirir. Aynı şekilde hem sanıdan ayırt etmek hem de psikolojik bir yön olan itminânı sağlamak için de gerekçelendirme şartı koşulmuştur.²⁰ İkinci tanım ise nesne ve konu ile ilişkili olup idelerin bilgisi ile ilgilidir. Her ne kadar *Theateaus* diyalogunda bilgi, inanç olarak zikredilse de *Menon* diyalogunda bilgi (episteme) ve sanı (doxa) ayrımına gidilmesi aslında Platon'un bilgiyi inanç olarak gördüğünün önündeki bir engeldir. Zira episteme ve doxa ayrımında episteme mutlak olarak idelerin bilgisini karşılarken doxa da dış dünyaya yani duyuşal alanın bilgisine tekabül eder ve sanıları oluşturur.²¹

Platon'un öğrencisi Aristoteles hocasının bilgilerin doğuştan olduğu ve sonradan hatırlandığı yönündeki yaklaşımını benimsemez; ona göre bilgiler doğuştan değil deneyim yoluyla elde edilirler. Her ne kadar bilgilerin elde edilişi noktasında Aristoteles Platon'dan farklı düşünse de Platon'un yaptığı bilgi tanımından farklı bir bilgi tanımı yapmadığı söylenebilir. Ancak bu bilgi tanımını kabul mu etmiş yoksa herhangi bir tanım getirmemiş mi bu noktada net bir şey söylemek imkân dahilinde değildir. Bilginin elde edilişi söz konusu olduğunda ise Aristoteles'e göre bilgi, tümelin bilgisidir; bu da duyular, hayal gücü, hatırlama ve akıl ile elde edilir. Aynı zamanda gerçek bilgiye bir

¹⁸ Gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımı Platon'un *Theateaus* adlı diyalogunda geçer ve Modern dönemde de yaygın olarak kullanılan bilgi tanımıdır. Bkz. Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 15.

¹⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 236-237.

²⁰ Bilgi ile sanı arasındaki farkın önermesel ifadesi için bkz. Michael Bruce ve Steven Barbone, *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*, 2. baskı, İstanbul: İletişim Yay. 2015, s. 156-157.

²¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 56-57.

varlığın dört temel nedeni bilindiğinde sahip olunur ki bunlar da maddî, sûrî, fâil ve gâî sebeplerdir. Bu sayede de o varlığının cinsi belirlenmiş ve de tanımı imkân dahiline girmiş olmaktadır.²²

Yeni Platonculuk ve Patristik felsefe de bilgi ve varlığa ilişkin teoriler getirmişlerdir; ancak bu tanıma muhalif bir tanım yapılmamıştır. Nitekim Yeni Platonculuk ve Plotinus'un sisteminde ontoloji ve epistemoloji iç içe bulunur. Sistemin en üst mertebesinde yer alan Bir'in bilgisi mutlak bilgidir. İnsanın ya da bireyin bu bilgiye ulaşması ve onu elde etmesi için mistik bir yaşantıyı tercih etmesi tabiri diğerle kendinden vazgeçmesi gerekmektedir. Bu yaklaşım dikkate alındığı vakit Plotinus'a göre ilâhî hakikât, bilginin içeriği olmaktan ziyade inancın ve kişisel tecrübenin konusudur.²³ Patristik felsefe söz konusu olduğunda ise Augustine'nin Platon'u, Thomas Aquinas'ın da Aristoteles'i takip ettiği söylenebilir. Netice itibariyle onlar da bilgiye ilişkin farklı bir tanım getirmemişlerdir. Platon'un yukarıda verilen bilgi tanımının geçerliliği modern devrin kurucusu olarak addedilen Descartes'a kadar devam etmiştir.²⁴ Onun böyle bir kimliğe sahip olmasının arka planında daha önce var olan ana kabulün aksine merkeze insanı alması, eş deyişle kişinin kendisi hakkındaki idrâkinin bilincinde olmasının imkânını tartışmaya açmasıyla ilgilidir. O "cogito" fikriyle özneyi merkeze almış ve bilgiyi gerek tanım gerekse de varlık itibariyle özneye bağlı hale getirmiştir. Bu aynı zamanda epistemolojinin, felsefenin merkezine alınması anlamına da gelmektedir. Ayrıca sistemdeki zihin-beden-biliş gibi temel kavramlar bilen öznenin temel vasıfları oldukları için onlarla ilgili tartışmalar Kartezyen felsefecileri tarafından açıklığa kavuşturulmaya çalışılmış ve böylece sistemli bir epistemoloji tartışması hem rasyonalistler hem de empiristler tarafından yapılmıştır.

Descartes sonrası felsefede Leibniz'in, Locke'un, Berkeley'in, Hume'un, Kant'ın, Hegel'in epistemolojiye ilişkin felsefi argümanları bu felsefi sistemin modern felsefedeki etkisini ve aynı zamanda işlevselliğini göstermektedir. Ancak bu filozofların her birinin epistemolojiye ilişkin yaklaşımları konunun sınırlarını aşacağından her birini anlatma imkânımız olmamaktadır.

²² Çilingir, *Felsefeye Giriş*, s. 84.

²³ Çilingir, *Felsefeye Giriş*, s. 87.

²⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 571.

Postmodernizmi ister modernizmin kendi içerisinde bir eleştirisi isterse de modernizm sonrası bir devir olarak kabul edelim, bu devir söz konusu olduğunda bilgiye yaklaşım daha farklı bir veçhe arz eder. Zira postmodern düşüncede hakikâtin inkârı ve subjektif düşünce ön plana çıktığı için bilgi de bundan nasibini almıştır. Bundan dolayı postmodern devirde bilgi ile ilgili yorum ve yaklaşımlar bilginin tanımı noktasında bize herhangi bir veri sağlayamamaktadır.

İslâm filozofları söz konusu olduğunda ise onların bilgi için kabul ettikleri tanım “bir şeyin suretinin zihinde hasıl olması veya bir şeyin zihinde var olan suretidir.”²⁵ Nitekim bu tanımın hem mevcûdu hem de mâdûmu kapsadığı düşüncesindedirler. Ancak bu tanımın ciddi şekilde eleştirilere de maruz kaldığı söylenebilir. Bunun en somut örneği ise soğukluk ve sıcaklık örneklemleri üzerinden yapılan eleştiridir. Nitekim sıcak ve soğuk bilgisine sahip olan nefsinde bunların suretine sahip olacaksa sadece bu suretlerin etkisiyle ısınıp üşmesi gerekmektedir ki bu da muhal görünmektedir. Eğer bizzat etkileyici olanın sıcaklık ya da soğukluk değil fakat onların hayalidir denilse, bu durumda hayal ya gerçekte temsil ettiğine eşittir ki bu durumda yukarıda bahsedilen problem devam eder ya da eşit değildir; bu durumda da sahip olunan bilgi bahsedilenin bilgisi olmamaktadır.²⁶ Tanıma yapılan diğer bir eleştiri ise tanımın bilgiyi; cehl, şekk, vehm ve taklitten ayırmadığıdır. Zira bu tanım bu haliyle hepsini mündemiçtir.²⁷ Ancak yakîn ifade etmesi gereken bilginin bunlarla aynı kategoride değerlendirilmesi mümkün değildir.

Tezin anlatılan bu kısmından iki amaç gözetilmiştir. Birincisi, Batı felsefesinde en çok kullanılan bilgi tanımı hangisidir ve bu tanımın kelâmcıların tanımlarıyla herhangi bir irtibatı var mıdır? İkincisi ise Batı felsefesinde tercih edilen bilgi tanımı ile İslâm filozoflarının bilgi tanımının aynı olup olmadığını açıklığa kavuşturmaktır. Görüldüğü kadarıyla İslam felsefesi ile Batı felsefesi iki ayrı bilgi tanımı kabul etmiştir. İlk durum söz konusu olduğunda ise yukarıdan da anlaşıldığı üzere ilk çağ felsefesinden modern döneme gelinceye değin bilgi için yapılan temel tanım, Platon’un gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımıdır. Bu tanımın Mu‘tezile’nin sükûn-i nefis ile bir şeye olan kesin inanç

²⁵ حصول صورة الشيء في الذهن أو هو الصورة الموجودة في الذهن; Abdülaziz el-Ferharî, *en-Nibrâs şerhu Şerhi Akâidi’n-Nesefiyye*, thk. Okan Kadir Yılmaz, İstanbul: Yasin Yay., 2012, s. 75; Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1220

²⁶ Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârül-eskâr fi usûlid-dîn*, 2. baskı, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi, Kahire: Dârül-kütüb ve’l-vesâiki’l-kavmiyye, 2004, s. 76-77.

²⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1220.

şeklindeki tanımı arasında da irtibat kurulur. Mu‘tezile’nin ünlü düşünürleri tarafından kabul edilen bu tanım ile Platon’un tanımı arasında şayet bir ilişki var ise bunun Eş‘ârî tarafından görülmemiş olması mümkün görünmemektedir. Buna rağmen Eş‘ârî’nin bilgiyi bir inanç olarak değil de farklı şekillerde (en azından nispet edilen tanımlar itibariyle) tanımlaması, onun varlığa ilişkin görüşünün Mu‘tezileninkinden farklılık arz ettiği ifade edilebilir. Bundan dolayı Eş‘ârî’nin bilgiyi nasıl tanımladığına geçmeden önce Mu‘tezile’nin bilgiyi nasıl tanımladığından bahsetmek gerekmektedir. Ayrıca Mütেকaddimûn olarak addedilen Mâtürîdî ve Eş‘ârî alimlerinin bilgi tanımları üzerine yapılacak olan belli bazı analizler bize onları, Eş‘ârî’nin tanımlarıyla kıyas edebilme imkânı da sağlayacaktır. Ancak o bilgi tanımlarına geçmeden önce kelâmcıların tanımlarında dikkat etmeye özen gösterdikleri tanım teorisini ele almak gerekmektedir.²⁸ Çünkü bilginin tanımında bilgi kadar onun tanımının nasıl yapıldığı da önem arz etmektedir. Şayet tanımın şartları ve çeşitleri iyi anlaşılırsa kelâm ilminde bilgi için serdedilen tanımların nereye ve nasıl oturtulacağı da belirginliğe kavuşmuş olacaktır.

B) Tanım Teorisi

Bir kavramın veya nesnenin ne olduğunu tam anlamıyla bilmek, eş deyişle mâhiyetini ve hakîkâtini kavramak sadece insana ait bir özelliktir. Bu özellik ise gerçekte insan, bir şeyin tanımını yapabildiğinde tam olarak ortaya çıkmış olur. Zira bir şeyi bilmenin yolu onu tanımlamaktan geçer. Çünkü tanım yapılabilen her şeyin aynı zamanda insanın idrâk kapasitesine konu olduğu anlamına gelir. Yine aynı şekilde bir şeyin tanımını yapmak demek, onun varlık kategorisindeki yerini belirlemek demektir. Her ne kadar bilginin neliği, elde edilişinin imkânı, sınırları ve kaynağı gibi temel problemler epistemolojinin konusu ise de bilginin tanımı noktasında mantık ilminden faydalanılır. Çünkü tanımın nasıl yapılacağı ve tanımla ilgili diğer meselelerin tamamı mantık ilminde incelenir. Bundan dolayı kelâmcılar da bir metot olarak mantık ilminin tanım teorisinden

²⁸ Bahsedilen bu durum özellikle müteahhirûn dönemi kelâmcıları için geçerlidir. Çünkü mütেকaddimûn kelâmcılarının bilgi tanımlarına yönelik eleştirilerinde müteahhirûn düşünürleri mantık kaideleri ekseninde eleştiriler yapmışlardır. Bunun başlıca sebebi ise Gazzâlî ile birlikte mantığın genelde tüm ilimlerin özelde ise kelâm ilminin mukaddimesi haline getirilmesinden dolayıdır. Böyle bir ameliyeden dolayı müteahhirûn dönemi kelâmcıları da eleştirilerini bu kaideler ekseninde yapmışlardır.

yararlanarak bilgiyi tanımlamaya çalışmışlardır.²⁹ Bu sebeple bilgi bahsine geçmeden önce tanımın mâhiyetinden, imkânından, çeşitlerinden ve şartlarından kısaca bahsetmek gerekmektedir.

B.1. Tanımın Mâhiyeti

Bir nesnenin veya herhangi bir kavramın tanımlanmasını imkân dahilinde gören düşünürler, tanımın tanımının da yapılabileceğini kabul etmişlerdir. Bir şeyin ne olduğunu açıklayan söz,³⁰ kendisinin bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerekli kılan söz³¹ veya bir sözcüğün anlamının başka sözcüklerin anlamlarına gönderimle açıklanması³² olarak ifade edilen tanım, Arapça mantık eserlerinde *et-ta'rîf* veya *el-kavlü 'ş-şârih* başlıkları altında incelenir. Bu inceleme esnasında tanımın imkânı, çeşitleri ve şartları ayrıntılı bir şekilde işlenir. Zira nelerin tanımlanıp/tanımlanamayacağı, eğer tanımlama imkânı söz konusu ise tanımın, öze taalluk eden zâtî arazlardan mı yoksa ilintilerden mi müteşekkil olacağı meselesi ehemmiyet arz eder. Tanımın imkân ve çeşitlerinin yanı sıra onun şartlarının yerine getirilip getirilmediği de dikkate değerdir. Çünkü şartları yerine getirilemeyen tanım, tanımladığı nesnenin veya kavramın anlaşılmasına engel teşkil eder.

B.2. Tanımın İmkânı

Tanımın imkânıyla ilgili tartışmalarda bazı şeylerin tanımının yapılamayacağı³³ iddia edilir. Kategorilendirmeler dikkate alındığı takdirde tanımlanamayanların her birinin tanımlanamama sebebinin değişiklik arz ettiği görülür. Söz gelimi; bunlardan bazıları doğrudan tecrübeye dayandığı, bazılarının türü olmayan tek fert olduğu, bazılarının ise

²⁹ Müttekaddimûn dönemi kelâmında bilgi tanımı tartışması yapılırken klasik mantığın kuralları esas alınıp alınmadığı problemi giriş kabilinden olan bu kısımda dikkate alınmamıştır. Tezin ilgili kısımlarında ve özellikle de sonuç bahsinde bu probleme ilişkin kanaat belirtilecektir.

³⁰ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler* çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996, s. 106.

³¹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rîfât* thk. Nasrüddîn Tunusî, Kâhire: ed-Dirâse, 2007, s. 106.

³² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013, s. 1478.

³³ Tanımının yapılamaması demek işlemine dayalı tanımının yapılamaması anlamındadır. Yoksa kaplamlarına dayalı tanımlarını yapmak mümkündür. Kaplamlarına dayalı tanımları da ya betimleyici ya da totolojik olur.

üst cinsi olmadığı için tanımlanamadığı söylenebilir. Tanımlanamayanları dört ayrı kısımda inceleyen Emiroğlu, bunları tecrübeye dayalı olarak doğrudan elde edilen veriler, duygular, üst cinsi olmayan genel terimler ve fertleri gösterip türleri olmayan şeyler şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutar. Anadan doğma kör birine kırmızı rengini tanımlamanın imkansızlığını tecrübeye; aşk, sevgi, nefret durumlarını duyguya; varlık, zaman, mekân kavramlarını üst cinsi olmayan genel terimlere³⁴ ve İstanbul, Gazzâlî gibi isimleri de türü olmayan fertlere örnek getirir.³⁵ Tecrübeyle doğrudan elde edilenlerin ve duyguların tanımının yapılamaması herhangi bir izaha ihtiyaç duymamaktadır. Diğer iki kısmın tanımlanamama sebebi ise şöyle izâh edilir: Bir nesne veya kavram tanımlandığında talep edilen tanım çeşidi -aşağıda da anlatılacağı üzere- şayet tanım beş tümele göre ise cins veya türün kullanıldığı tanımdır.³⁶ Varlık, yokluk, birlik, çokluk gibi genel kategorilerin üst cinsi olmadığından ve bu durum da onları tür olmaktan alıkoyduğundan bunların tanımı yapılamaz.³⁷

B. 3. Tanım Çeşitleri

Tanımın imkânıyla ilgili tartışmalarda tanımın mümkün olduğunu savunanların karşısına bir şeyin tanımının nasıl yapılacağı sorusu çıkar. Bu soruya verilecek farklı cevapların aynı zamanda farklı tanım çeşitlerini ortaya çıkaracağı izahtan varestedir. Bu tanım çeşitleri için farklı sınıflandırmalar yapılmakla beraber³⁸ temelde iki tanesi ön plana çıkar.

³⁴ Kategorilerin tamamı üst cinsi olmayanlara örnek gösterilir. Doğan Özlem, *Mantık*, 5. baskı, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2016, s. 121; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mî'yârü'l-İlm*, çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 110.

³⁵ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2011, s. 90-91.

³⁶ Bu durum Aristo mantığı için geçerlidir. Çünkü Stoa mantığında gerçek olan ferdin kendisidir ve onun tanımı da ancak ona ait özellikleri saymaktan ibarettir. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: AÜİFV Yayınları, 1986, s. 42.

³⁷ Üst cinsi ve türü olmayan tek ferdin adsal tanımını yapmak mümkündür. Çünkü adsal tanımlar kaplama dayalı tanım olurlar. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi kaplama dayalı tanımlar betimleyici ve totolojiktir.

³⁸ Emiroğlu, bu iki tanım çeşidinden farklı tanımların varlığını vurgular. Zira o, tanımlananın varlık durumu, tanımda kullanılan vasıtalar, belirsizliği ortadan kaldırmaya yönelik tanımlar gibi sınıflandırmaları yapar. Ancak kelâm ilminde en çok kullanılan ve tezde de atfı yapılacak tanım çeşitleri esas alındığından bu iki tanım çeşidiyle iktifâ edilmiştir. Tanım çeşitlerinin ayrıntılı bilgisi için bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* s. 82 vd. Gazzâlî de farklı bir sınıflandırmayı benimsemiş ve tanımın lafzî, resmî ve hakikî çeşitlerinin olduğunu dile getirmiştir. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl* thk. Muhammed Tamir, Kahire: Darü'l-hadîs, 2010, s. 48. Diğer bir sınıflandırma çeşidi için bkz. Ömer Türker, "Tarîf", *DİA*, XL, 28.

Birincisi beş tümele göre yapılan tanım, ikincisi ise ismî (adsal) tanımdır.³⁹ Bu tanımlar farklı tonlarda olmakla birlikte ikisi de kelâmcılar tarafından kullanılmıştır.

B.3.1. Beş Tümele Göre Yapılan Tanım

Klasik mantıkçılar tanım bahsinden önce tanımın temel öğelerini ve aynı zamanda tanımın alt yapısını oluşturan bazı kavramları incelemeyi uygun görürler. Bu kavram incelemesinde de belli bir sıranın takip edilmesi gerektiğini düşündüklerinden, mantık ilminin tasavvur kısmının makâsıdını oluşturduğunu varsaydıkları tanımı meydana getirmek için mebâdîyi,⁴⁰ mebâdîden önce de delâlet ve lafız bahislerini izâh ederler.⁴¹ Bu sayede de delâlet ve delâletin kısımlarını ayrıntılı bir biçimde inceler⁴² ardından da lafzın mahiyetine ve çeşitlerine⁴³ geçerler. Lafzın müfred kısmından olan küllîyi de zâtî ve arazî olmak üzere iki kısma ayırdıktan sonra zâtîyi cins, tür ve fasl/ayırım; arazî olanı da hassa ve ilinekten⁴⁴ müteşekkil görürler. Böylece beş tümeli elde etmiş olurlar ki bunlar da tasavvur bahsinin mebâdîsini ve tanımın öğelerini oluşturur.

³⁹ Zâtî niteliklerle yapılan hakikî tanım ile uzak cins ve nitelikte veya sadece niteliklerden oluşturulan resmî tanımın beş tümelden ayrı tanımlar olduğu görüşü için bkz. İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2013, s. 124.

⁴⁰ Tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısımdan müteşekkil olan klasik mantık ilminde tasavvur mebâdî, tasdik ise makâsıd konumunda görülür. Tasavvurun mebâdîsini beş tümel, makâsıdını ise tarif/kavlü’ş-şarih oluşturur. Yine aynı şekilde tasdik bölümünün mebâdîsini önermeler, makâsıdını da kıyâs oluşturur.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *Davabitü’l-ma’rife*, Dimaşk: Darü’l-kalem, 2011, s. 26 vd.

⁴² Delâlet: Bir şeyin halidir ki bilinmesi durumunda onunla başka bir şeyin bilinmesi lazım gelir. Üç kısma ayrılır: aklî, tabîî ve vazî. Bunların her biri de lafzî ve gayri lafzî olmak üzere iki kısma ayrılır. Aklî lafzî delâlete duvarın arkasından gelen sesteki hareketle orada bir canlının olduğunun bilinmesi; aklî gayri lafzî delâlete de kilim gören kişinin onun bir üreticisinin olduğunu anımsaması örnekleri verilebilir. Sızlanmanın hastalığa delâleti tabîî lafzî, yüz renginin sarı olmasının korkuya delâleti de tabîî gayri lafzî delâletlerine örnektir. Aynı şekilde insan teriminin düşünen canlıya vazî lafzî, trafik ışıklarının her birinin farklı anlamlara delaleti de vazî gayri lafzî delâletlerine örnek göstermek mümkündür. Mantık eserlerinde sıkça vurgulanan mutâbakat, tazammun ve iltizâm delâletleri de vazî lafzî delâletinin alt kısımlarıdır. İnsanın düşünen canlıya delâleti mutâbakat, sadece canlıya delaleti tazammun, ilim ve yazıya kabil oluşuna delaleti de iltizama örnektir. Tanımlarda kullanılan delâlet türü ilk ikisidir. Gazzâlî, *Mi’yârü’l-ilm*, s. 50. Şu beyit de bu delalet çeşitlerinin tanımlarını özetler mahiyettedir:

دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى مَا وَاقَفَهُ يَدْعُونَهَا دَلَالَةً الْمُطَابَقَةِ
وَجَزْئِيَّةً تَضَمُّنًا وَمَا لَزِمَ فَهُوَ التَّزَامُ إِنَّ بَعْضَ التَّرْتِيبِ

Felsefe ve mantık ilimlerinde kullanılan delâlet çeşidi ise vad’î lafzî delalettir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülmelik es-Se’dî, *eş-Şerhü’l-Vâdihü’l-Münessik li nazmi süllemi’l-münevrak*, Ürdün: Dârü’n-Nur, 2011, s. 23.; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 16-17.

⁴³ Beş tümel ve onun içerisinde yer aldığı lafız kısmının beyte dökülmüş hali için bkz. Saîd Abdullatîf Fûde, *el-Müeyesser li fehmi Me’ânis-Süllem*, Ürdün: Amman, Dârü’r-Râzî, 2004, s. 39-40.

⁴⁴ “Cins: Şu gördüğümüz veya genel olarak hissettiğimiz şey nedir? (sorusunu) cevaplamada uygun cevabı oluşturan iki basit yüklemde daha genel olanıdır veya iki şeyin cevherleri bakımından benzeştiği iki basit

Beş tûmelle yapılan tanımlar hadd ve resm olmak üzere iki kısımdır. Bu ayırmda belirleyici rol oynayan ise *fasıl/ayrımın* kullanılıp kullanılmadığıdır. Şayet tanımda fasıl kullanılmışsa buna hadd denir ki o da cinsin yakınlığı ve uzaklığına göre hadd-i tam⁴⁵ ve hadd-i nakıs⁴⁶ diye ayrılır. Mesela “insan düşünen canlıdır” tanımında canlı, insan için cisim cinsinden daha yakın, düşünen olma da insanın faslı olduğundan tanım tam kabul edilir. Bu tanıma da hadd-i tām denir. “İnsan düşünen cisimdir” tanımında ise daha yakın olan canlılık dururken, cinsi olarak cismin tercih edilmesi tanımı eksik kılar. Bundan dolayı da bu tanıma hadd-i nâkıs denilmiştir. Eğer tanımda fasıl yani nesnenin ayrıştırıcı yönü değil de cinsi ve niteliği kullanılmış ise buna da resm denir. Bu durumda da yakın cins ve nitelikten müteşekkil olan tanıma resm-i tam, “insanın gülen canlı olması” gibi, uzak cins ve niteliğin veya sadece niteliğin/niteliklerin bulunduğu tanıma da resm-i nâkıs⁴⁷ denir ki buna da “insan, uyuma özelliği olan cisimdir” veya “insan uyuyandır” örnekleri verilebilir.⁴⁸

Müteahhir dönem kelâmcıların tanım teorilerinde kullanmaya özen gösterdikleri tanım çeşidi, beş tûmel ile yapılandır. Onlar hem bilgi hem de diğer kavramları beş tûmeli göz önünde bulundurarak tanımlamışlar ve eleştirilerini de bu tanım çeşidine göre yapmışlardır. Bilginin tanımlarının tartışılacağı ikinci ve üçüncü bölümlerde beş tûmele sıkça atıfta bulunulacaktır.

yüklem daha genel olanıdır. Tür: o ikisinin daha özel olanıdır. Ayrım: Türün, cinsten ortak olduğu başka bir türden cevherinde kendisi ile ayrıştığı yüklem. Hassa: Tek bir tür için var olanıdır. İlinek: Pek çok türe o nedir yolunun dışında yüklenendir.” Zeyd’in ve Amr’ın, cevherleri bakımından benzeştikleri canlı ve insan olma cins ve türe örnekler. Canlılık onların cinsi, insan olma da türdür. Düşünme insanın ayrımı, gülme hassası, beyaz olma da onun ilineğidir. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mantığa Giriş Risaleleri*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 26-28. Beş tûmelin tanımları için bkz. Öner, *Klasik Mantık*, s. 25-27. ve Kutbüddîn er-Râzî, *Tahrîrü’l-kavâidü’l-mantikiyye fî şerhi’r-Risaleti’ş-Şemsîyye*, thk. İlyas Kaplan, Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2014, s. 140-152.

⁴⁵ Hadd-i tām’ın imkanıyla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. Mehmet Özturan, “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?”, *Nazariyat*, 4/3 (2018): 83-114.

⁴⁶ Hadd-i nâkıs için uzak cinsin kullanılması sebep gösterilse de aslında salt faslın kullanılması tanımın eksik olmasına sebep olur. Bkz. Kutbüddîn er-Râzî, *Tahrîrü’l-kavâid*, s. 173.

⁴⁷ Bazı kaynaklarda resm-i nâkıs, sadece niteliklerle yapılan tanım olarak verilmiş ayrıca uzak cinsin kullanılmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Bkz. Mahmud Hasan el-Muğnîsi, *Muğni’t-tullab*, thk. İsmâ b. Müzehebb es-Sebu’î, Dimaşk: Darü’l-Beyrutî, 2009, s. 135. Ancak resm-i nâkısı uzak cins ve nitelikten oluşan tanım kabul edip salt niteliklerden oluşan tanımı ayrı bir kategoride değerlendirmek daha mâkul görünmektedir ki buna da tavsîfi tanım denilir.

⁴⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 83; Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, s. 124-125. “**Hadd:** Terkibi kayıtlama terkibi olan bir sözdür ki kendisine bir isim ile delalet olunan anlamı, bu anlamı var kılan şeylerle açıklar. **Resm:** Terkibi kayıtlama terkibi olan bir sözdür ki kendisine delalet olunan anlamı bu anlamı var kılan şeylerle değil, onun halleriyle veya varlığı söz konusu anlama dayanan şeylerle açıklar.” Fârâbî, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s. 54.

B.3.2. İsmî (Adsal) Tanım

Tanımlananın varlık durumuna göre tanım çeşitlerinden biri ismî (adsal) diğeri de hakîkî⁴⁹ tanımdır. İsmî tanım, bir isimden anlaşılan anlamı hariçte var olduğuna bakmaksızın sadece isminden hareketle keşif ve izâh etmek veya kapalı bir sözü delalette ondan daha açık bir sözle tefsir etmektir.⁵⁰ İsmî tanımda tanımlanan şeyin dıştaki varlığı veya yokluğu önemli değildir. Çünkü bu tanımda zâtî özelliklerin veya ilintilerin kullanılma zorunluluğu yoktur. Aynı şekilde bu tanım bizâtihi maksadın kendisini ifade etmek için kullanılır. Bu durumda da adsal tanım dildeki uzlaşımın neticesi olmuş olur.⁵¹ Hakîkî tanım ise öze ilişkin olduğundan tanımın meydana getirilebilmesi için tanımlanan şeyin dış dünyada var olması zorunluluk arz etmektedir. Dolayısıyla dış dünyada var olan şey hakîkî; zihinsel olan ise ismî tanımla tanımlanır.⁵²

Matematikte asal sayının “tek olan sayı”, geometride üçgenin “üç açılı şekil” şeklinde izâh edilmesi, zihnî kavramların uzlaşım yoluyla adsal olarak tanımlandıklarına örnek gösterilebilir. Salt zihnî varlığa tekabül eden “Anka kuşu” ve “Kaf dağı” kavramlarının neliğine getirilecek açıklamalar da adsal tanım kabul edilir. İsmî tanımla karıştırılma⁵³ ihtimali söz konusu olan lafzî tanım ise ismî tanımdan farklıdır. Zira lafzî tanım, zikredilen kelimenin/kavramın muhatap tarafından bilinmemesi durumunda onun yerine aynı manayı ifade edecek başka bir kelimeyi kullanmaktan ibarettir. Meselâ gazanferi bilmeyen şahsa onun aslan olduğunu söylemek lafzî tanımdır. Bu tanım çeşidi de mantıkçılardan daha çok nahivciler tarafından kullanılmıştır.⁵⁴ Bu izâh, aynı zamanda lafzî tanımda, tanımlanan nesnenin dışta da mevcut olabileceğine delalet eder. Buna mukâbil ismî tanım, zihinsel olanı ifade etmek için kullanılır.

⁴⁹ Hakîkî tanımın meydana getirilmesinde zâtî/özel niteliklerin kullanılma zorunluluğu olduğundan hakîkî tanım hadd’e karşılık gelir. Bundan dolayı tezde hakiki tanım başlığı adı altında ayrı bir başlık açılmamış ismî tanım ile arasındaki farka dikkat çekilmiştir. Hakîkî tanımın şartlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, *Mustasfa* s. 53 vd.

⁵⁰ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedât*, sad. Hasan Tahsin Feyizli, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998, s. 57-59.

⁵¹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 84. Özlem, *Mantık*, s.116.

⁵² Dışsal varlığın/nesnenin ismî tanımının değil sadece hakîkî tanımının yapılabileceği çünkü ismî/adsal tanımın salt zihinsel kavramları ifade etmek için kullanıldığı görüşü için bkz. Öner, *Klasik Mantık*, s.39.

⁵³ Nitekim Öner, İslâm mantıkçılarındaki lafzî tanımın adsal tanıma yakın olduğunu zikreder: Öner, *Klasik Mantık*, s. 41.

⁵⁴ Muhammed Emin Er, *Câmi 'ü'l-mütânid-dirâsiyye*, Dımaşk: Darü'l-Endelüs, 2011, s. 230.

İsmî tanımın zihinsel bir maksada mebnî ve uzlaşımsal bir niteliği haiz olarak tanımlanması, tanımın keyfî bir hal almasına sebep olur. Meselâ emekli; altmış yaşını veya otuz hizmet yılını doldurmuş kişi şeklinde tanımlanır iken, devlette veya özel sektörde bir hizmet karşılığı, maaş ve ücret olarak altmış yaşını veya otuz hizmet yılını doldurmuş kişi⁵⁵ olarak tanımlamak da imkân dahilindedir. İlkinde olduğu gibi bu ikinci tanım üzerinde de uzlaşımın sağlanabilir olması adsal tanımın keyfî olabileceğini göstermektedir.

Yukarıdaki örnek gibi gündelik hayatta sıkça kullanılan kavramların ismî tanımları uzlaşımsal yolla yapılabilir ve bu durum herhangi bir probleme de sebep olmayabilir. Ancak dînî disiplinler söz konusu olduğunda aynı durum geçerli değildir. Nitekim dînî ilimlerin mevzularında kullanılan kavramların tanımlarının da adsal olduğu iddia edilir. Adsal tanımla tanımlanmaları da o kavramların zihin dışı/duyusal alanda varlıklarının olmamasıyla irtibatlandırılır. İrtibatlandırmada düşünürlerin varlığa ilişkin görüşlerinin kavram tanımlarında etkili olduğu fikri dikkate alınsa da alınmasa da dînî ilimlerdeki kavramların tanımları üzerindeki spekülasyonun onların zihnî olmasından kaynaklandığı kabul edilmelidir. Dînî ilimlerin mevzularındaki kavramların adsal tanımla elde edilmediği; bilakis başka bir tanım çeşidiyle elde edildiği itirazı yöneltile bile bu itiraz, o kavramların üzerindeki spekülasyonu ortadan kaldıramamaktadır. Nitekim tezin de ana konusu olan bilginin nasıl tanımlanacağı üzerindeki tartışmalar bu duruma iyi bir örnektir. Çünkü bilginin tanımlarında beş tümelî şart koşanlar olmakla birlikte adsal tanımları kabul edenler de mevcuttur.

B.4. Tanımın Şartları

Tanımın, tanım olarak kabul edilebilmesi için hangi şartları taşıması gerektiği noktasında da farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bununla beraber belli bazı şartların ön plana çıktığı söylenebilir.⁵⁶ Bunlar:

- 1) Tanımın ittirâd ve in'ikâsı sağlaması,
- 2) Tanımın tanımlanandan daha açık olması,

⁵⁵ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 84; Doğan Özlem, *Mantık*, s. 117.

⁵⁶ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu şartların hakîkî tanım için geçerli olduğudur. Lafzî veya diğer tanım çeşitleri için aynı durum söz konusu değildir.

- 3) Tanımda devrin/kısır döngünün olmaması,
- 4) Tanımda karinesiz mecâz ve müşterek lafızların kullanılmamasıdır.⁵⁷

Tanımda aranan ittirâd şartı, tanıma dahil edilmemesi gerekenlerin tanımın dışında bırakılması demektir. Nitekim insanın tanımı “insan hareket eden canlıdır” şeklinde yapıldığında, insan hareket etme fiilinde diğer canlılarla ortak olduğu için tanıma insan dışında kalan başka varlıkların da dahil edilmesi mümkündür. Dolayısıyla insanın tanımına dahil edilenler, salt insana karşılık gelmemektedir. İn’ikâs şartı ise tanıma dahil edilmesi gerekenlerin dışta bırakılmamasını ifade eder. “İnsan yazandır” şeklinde bir tanım yapılsa, yazma fiilini bilfiil gerçekleştirmeyen her insan, tanımın dışında kalmış olur. Bu iki şartın gözetilmesi durumunda ise tanıma dahil edilmesi ve tanımın dışında kalması gerekenler ayırt edilmiş olur ki klasikler buna “efrâdını câmî ağyârını mânî” tesmiyesinde bulunmuşlardır.⁵⁸

Tanımın tanımlanandan daha açık olma durumu hem kavramsal düzeyde hem de tanımlananın tanıma nispetle genellik-özellik-eşitlik ilişkisini tartışmaya açmaktır. Kavramsal düzeydeki tartışma, tanımda tanımlanandan daha kapalı bir kelimenin kullanılmasıyla ilgilidir. Ateşin ne olduğunu sorana “o, yakıcı bir cisimdir” yerine “o, nefse benzeyen bir cisimdir” şeklinde cevap verilirse, ikinci tanımdaki nefis kavramı, ne

⁵⁷ Fûde, *el-Müeyesser*, s. 60-64. Bu dört temel şartla beraber mantık eserlerinden birkaç şarttan daha bahsedilir. Bunlardan biri tanımın ne çok kısa ne de uzun olmasıdır “ zira kısa olursa “fıkıh, bilmektir” örneğinde olduğu gibi tanım tam olmaz; uzun olursa, “fıkıh, dinen mükellef olan kişinin taharet, abdest, namaz, oruç, zekât, hac, vekâlet, ticaret, borçlanma, evlenme gibi pratik hayatıyla ilgili konularda; Kitaba, Sünnete, İcmâ ve Kıyâsa dayalı olarak; bu konulardaki klasik anlayışları özümseyip, modern çözüm yolları da arayarak lehinde ve aleyhindeki şer’î hükümleri bilmesidir” örneğinde görüldüğü gibi, tanım olmaktan çıkıp tasvir ve açıklama olur.” Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 88. Aynı şartın izahı için bkz. Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, s.130-131. Diğer bir şart da şüphe ve tereddüt manası barındıran “veya” bağlacının kullanılmamasıdır. Sözgelimi “kelime: müfret veya müfret dışında kalandır” şeklindeki tanım, mantıkçılar tarafından kabul edilmez. Ancak vurgulanması gereken nokta, bu şartın hakikî veya beş tûmelle yapılan tanım için geçerli olduğudur. Zira ilintilerle yapılan resmî tanımda veya taksimde böyle bir tanım kabul edilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. es-Se’dî, *eş-Şerhü’l-vâdihü’l-münessik*, s. 37. Tanımda mahiyetten kaynaklanan sıfât-ı lâzimenin kullanılması da tanımın doğruluğuna engeldir. Fâil nedir sorusuna “o merfû olan isimdir” şeklindeki tanım buna örnek verilebilir. Çünkü merfû olmaklık zaten fâilin hükümlerinden biridir. Ayrıntılı izâh için bkz. Fûde, *el-Müeyesser*, 63.

⁵⁸ Tanımların kapsamı açısından doğru yapıp yapılmadığını test etmenin yolu onları döndürmedir (in’ikâs). Bunun için tanımlardan, önce tûmel bir önerme çıkarılır ki elde edilen bu tûmel önermeye ittirad denir. Mesela “İnsan akıllı canlıdır” tanımından çıkarılan “Tüm insanlar akıllı canlılardır” hükmü tûmel bir önermedir. İttiradın doğruluğu test edilmek istendiğinde önerme ters çevrilip, yine tûmel olumlu olarak bir hükme ulaşılır. Bu işlem ise aks/in’ikâs adını alır. Yukarıdaki tûmel önermenin aksi, “Konuşan tüm canlılar insandır” şeklinde olur. Eğer aks/in’ikâs yapıldığında ittirad ile in’ikâs eşitleniyorsa ya da ortaya çıkan tema doğruysa tanım doğru demektir. Yine tanımda tanımlanan şeyin efradını câmî olması için cinsine, ağyârının mânî olması için de ayırımına bakmak gerekir. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 72. Ayrıca Gazzâlî, kelâmcıların tanım yapmanın zorluğunun farkında oldukları için tanımın sadece *temyiz* şartını - efrâdını câmî ağyârını mânî- olmasını yeterli gördüklerini dile getirir. Gazzâlî, *Mi’yârül-ilm*, s. 414.

olduğu sorulan ateşten daha açık olmadığından tanım daha kapalı bir kavram ile ifade edilmiş olur. İlişki biçimi söz konusu olduğunda da tanım, tanımlananı tam olarak karşılamalıdır. Zira daha genel, özel veya müsâvî olması durumunda tanımın maksadı - ki o da kavramın/nesnenin varlık düzlemindeki yerini belirlemektir- gerçekleşmemiş olur.⁵⁹ “İki farklı anda iki farklı mekânda olmak” şartları yerine getiren bir hareket tanım iken; onun “sükûn olmamak” şeklindeki izâhında ise tanım ile tanımlanan müsâvî olduğundan tanım eksik kabul edilir.⁶⁰ Tanımın daha genel veya özel olması durumunda ise yukarıda da geçtiği gibi ıttirâd ve in’ikâs şartları yerine getirilmemiş olur.

Devir/kısır döngü içermemesi de tanımın önemli şartlarından biridir. Kısır döngü, mümkün iki varlıktan/şeyden her birinin ötekinin var olması için illet teşkil etmesi⁶¹ veya bir şeyin, bilinmesi kendisine bağlı olan bir şeye dayandırılarak açıklanmasıdır. “Yaratma nedir?” diye soran kişiye “yaratıcının fiili”, “yaratıcı kimdir?” sorusuna da “yaratma fiilini gerçekleştirendir” yanıtları devre örnektir. Çünkü yaratma fiiline bağlı olan yaratıcı, yaratmaya dayandırılarak izah edilmiştir. Aşağıda da izâh edileceği üzere mütekaddimûn kelâmındaki tanımlar, ıttirâd ve in’ikâs ile beraber devr şartının sağlanmaması cihetiyle eleştirilir.

Tanımda mecâzî ifadelerin kullanılmamasının gerekliliği de meşhur belîd örneği üzerinden izâh edilebilir. “Belîd çarşıya giden bir canlıdır” cümlesi şayet, “belîd çarşıya bir şey satmak için giden bir canlıdır” ifadesindeki karine ile (bir şey satmak için giden) desteklenmezse “belîd” kelimesini hem anlayışı az kimse hem de eşek manasında anlamak mümkündür.⁶² İkinci durumda yani karineli kullanımında ise insanın kast edildiği kolay bir şekilde anlaşılabilir. Çünkü satım edimini insanın dışında herhangi bir canlı gerçekleştiremez.

Netice itibariyle; tanımın imkânını kabul eden kelâmcılar, tanımladıkları kavramları -buna bilgi de dahil- ya beş tümele ya da adsal tanıma göre tanımlamışlar, bu tanımlama esnasında tanım için vazedilen şartları da göz önünde bulundurmaya

⁵⁹ Örneklerin ayrıntılı izahı için bkz. Meydanî, *Davabitü'l-ma'rife*, s. 60. Daha genel veya özel olma durumu ile ilgili de Ahmet Cevdet Paşa: “Bazıları hadd-i nâkîsta tanımın tanımlanandan daha genel olması, resm-i nâkîsta da hem daha genel hem de daha özel olması mümkündür, demişlerdir” der. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 58.

⁶⁰ es-Se‘dî, *eş-Şerhü'l-vâdihü'l-münessik*, s. 36.

⁶¹ Bu tanım ve devrin iki çeşidi için bkz. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2015, s. 71-72.

⁶² es-Se‘dî, *eş-Şerhü'l-vâdihü'l-münessik*, s. 36.

çalışmışlardır. Ancak bir maksada mebnî ve uzlaşım sal yolla elde edilen adsal tanımların bu şartları sağlayıp sağlamadığı da tartışmaya açıktır.

Değerlendirme

Bilindiği üzere epistemoloji, ontoloji ile beraber felsefenin en temel konularından biridir. Bununla beraber varlık bilgiyi öncelemektedir. Çünkü var olmayan şeyin bilgisinden de bahsetmek mümkün değildir. Bu ana kabule rağmen felsefe ve kelâm eserlerinde genellikle epistemoloji, ontolojiden önce ele alınır. Çünkü varlığı anlamlandırmak ve onu idrâk etmek için güçlü bir epistemolojiye ihtiyaç vardır. Epistemolojinin ilk kısmında da bilginin tanımı ele alınır. Çünkü bilginin gerçekte ne olduğu sağlam bir temele oturtulmalı ki ondan sonra gelecek olan bilginin kaynakları ve çeşitleri gibi temel konular anlamlı olabilsin. İşte bu düşünceden hareketle Platon'dan itibaren bilginin tanımı epistemolojide önemli bir yer tutmuştur. Tarihlendirmenin Platon ile başlatılması aslında iki noktayı gözler önüne sermektedir. Birincisi, kullanılan kavramların tanımını yapma ihtiyacı; ikincisi ise sistematik tasavvurun artık oturmaya başladığı düşüncesi. Bu yargıya götüren temel sebep ise Platon'dan önceki filozofların temel yaklaşım ve argümanlarıdır. Zira arkhe problemini temel uğraşları haline getiren doğa filozofları, bilgi ile ilgili herhangi bir uğraş vermemişlerdir. “Septikler” olarak adlandırılan sofistler ise her ne kadar bilginin imkânı üzerine tartışma yapmış olsalar bile bunun sistematik bir şekilde yapıldığı söylenemez. Dolayısıyla Platon bu noktada önemli bir konumda durmaktadır.

Platon'un bilgi tanımını/tanımlarını yukarıda zikretmiştik hatta bu tanımın modern dönemde kullanılan temel tanımlardan olduğu vurgusunu da yapmıştık. Ancak bu durumla ilgili belirtilmesi gereken bir nokta daha vardır ki kanaatimce bu nokta çoğu araştırmacının gözünden kaçmaktadır. Bilindiği üzere Platon, *Theateaus* diyalogunu *Menon* diyalogundan önce yazmıştır. İlk diyalogunda Platon, bilgiyi inanç olarak kabul etse de daha sonra yazdığı diyalogunda, episteme ve doxa ayırımına gitmesiyle beraber inancı doxa içerisinde değerlendirmiş ve bunun bilgi ifade etmediği kanaatine ulaşmıştır. Netice itibariyle Platon'un bilgiyi inanç olarak gören tanımını kabul edenler aslında onun bu tanımdan vazgeçtiği vurgusunu da yapmalıdırlar.

Diğer temel bir nokta ise Mu‘tezile'nin bilgiyi inanç olarak görmesinin aslında Platon'un bu tanımından mülhem olduğu fikridir ki kanaatimce elimizde bu önermeyi

haklı çıkaracak hiçbir veri bulunmamaktadır. Ancak iddianın ehemmiyetine binaen bu konu Mu‘tezile’nin bilgi tanımları bahsinde tekrar değerlendirilecektir.

Bölüm değerlendirmesinde ele alınması gereken bir nokta da tanım bahsinde işlenen adsal tanımdır. Yukarıda da geçtiği üzere adsal tanım dînî ilimlerde en çok kullanılan tanım çeşididir. Bu tanımın en çok kullanılmasının sebebi aslında dînî ilimlerin tabiatıyla ilgili bir durumdur. Çünkü dînî ilimlerde kullanılan kavramlar genellikle uzlaşımsal yolla elde edilmiş kavramlar olup bunların dıştaki varlıklarına dikkat edilmemektedir. Zira dînî ilimlerde bir kavram tanımlanırken o tanımlama, zihinsel bir maksada mebnî olarak yapılır ve uzlaşım da bu şekilde sağlanır. Dolayısıyla bir sonraki bölümlerde de vurgulayacağımız üzere müteahhirûn dönemi düşünürlerinin mütekaddimûn kelâmcılarına bu tanım çeşidini⁶³ kullanmalarından ötürü yaptıkları eleştiriler haksız bir itham gibi durmaktadır. Bunun bir uzantısı olarak değerlendirilecek durum, beş tümel ile yapılan tanımlarda aranan temel şartların bu tanım çeşidinde de aranmasıdır. Zira beş tümel için aranan ittirâd ve in‘ikâs, mecâz ve müşterek lafzın kullanımı ve devrin olup olmaması gibi durumların bu tanım çeşidinde kullanılması kaçınılmaz bir gerçek gibi durmaktadır. Çünkü bu tanımdan amaç bir maksada mebnî olması ve tanımlananı diğer şeylerden ayırt etmesidir. Netice itibariyle beş tûmelle yapılan tanım için aranan şartlar bu tanım çeşidi için aranmamalıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

⁶³ Aslında mantık dilindeki adıyla adsal tanımdır. Yoksa kelâmcılar buna temyîz derler ki tanımdan temel maksat da temyîz etmektir. Bu durum sonuç bölümünde ayrıntılı bir şekilde anlatılacaktır.

MÜTEKADDİMÛN DÖNEMİ KELÂMCILARININ BİLGİ TANIMLARI

Felsefenin varlık ile beraber en önemli iki konusundan biri olarak değerlendirilen bilgi teorisinin kelâmcılar tarafından ele alınmasının başlıca sebepleri nelerdir? İlk dönem Mu‘tezile düşünürleri bilgiyi neden inançla eş görmezler? Kâdî Abdülcebbâr’ın bilgi tanımının/tanımlarının Mu‘tezile’nin genel tanımlarından ayrılan yönleri nelerdir? Mâtürîdîler’in bütün yönlerden kusursuz buldukları bilgi tanımı hangisidir? Eş‘ârîler bilgi tanımlarında neden ısrarla i‘tikâd kelimesini kullanmaktan kaçınmışlardır? Müttekaddimûn dönemi bilgi tanımlarının panoramik bir yöntemle ele alındığı bu bölümde yukarıdaki sorulara cevaplar verilmeye çalışılacaktır.

A) Kelâmcıların Bilgiyi Ele Alma Sebepleri

Kelâm ilminde bilgi teorisinin ele alınmasının temelde üç sebebi olduğu söylenebilir. Birincisi sahip olunan uluhiyet, nübüvvet ve âhiret inancını sağlam temeller üzerine inşa etme isteği, ikincisi; îmân tasdikten ibarettir yargısındaki tasdikin bilgiyi içermesinden hareketle bilgi îmân münasebetini izâh düşüncesi ve üçüncüsü de bilginin imkânını ve elde edilmesini şüphe ile karşılayıp Tanrı’ya ilişkin bilgiyi de reddeden sofist/septik düşünce akımına reddiyedir.

Birinci amaç söz konusu olduğunda kelâmcılar, eşyanın hakîkâtine ilişkin bilginin elde edilmeden ve eşyanın hakîkâti kavranmadan mârifetullahla ilişkin konuşmanın anlamsız olduğunun bilincindeydiler. Dolayısıyla önce Tanrı’nın varlığına işaret, iz kabilinden kabul ettikleri alem/duyusal alan bilgisini tüm ayrıntılarıyla tartıştılar. Zira onlar, oluşturulacak epistemolojinin mârifetullah ve daha genelde ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret hakkında konuşabilme imkânı sağladığının farkındaydılar.⁶⁴ Nitekim bilginin öne alınması daha sonra işlenecek olan ontoloji ve teolojiye bir hazırlık safhası oluşturmuş ve aynı zamanda güçlü bir bilgi teorisi üzerine bir dünya görüşü ve tasavvuru inşa edilmiştir.

⁶⁴ Birbiriyle irtibatlarının tahlili için bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu usûli’-d-dîn*, neş. Darülfünûn İlahiyat Fakültesi, Beyrut: Darü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1981, s. 14-15.

Îmân ve tasdîk arasındaki münasebet de bilgi probleminin kelâmcılar tarafından tartışılmasının bir diğer sebebidir. Zira tasdîk, bilgi ile bir şekilde ilintilidir. Ancak bu bilgi/mârifet⁶⁵ îmân ile eş değer mi yoksa sadece tasdîkin bir parçası mıdır?⁶⁶ gibi temel sorular üzerinden tartışma yürütülmüştür. Netice itibariyle bilgi/mârifet ile îmânı eş görenler de her ne kadar aralarında münasebet olsa da bunların özdeş olmadığını söyleyenler de bu problemi belirginliğe kavuşturmak için onu tartışmak zorundaydılar. Dolayısıyla bu problemin sistematik bir epistemoloji tartışmasına sebep teşkil ettiği söylenebilir.

Bilindiği üzere Yunan düşüncesinden itibaren bilginin imkânına yönelik belli bazı şüpheler varlığını idame ettirmekteydi. Bilginin imkânının reddedilmesi aynı zamanda Tanrı'ya ilişkin bilginin ve daha ötesi Tanrı'nın kendisinin reddedilmesi anlamına geleceğinin farkında olan kelâmcılar, eşyanın hakîkâtinin imkân dahilinde olduğu cümlesiyle⁶⁷ başlayarak bilginin elde edilmesini mümkün gördüler. Böylece septik düşüncenin başlangıç olarak aldığı cümleye onlar, teorinin sağlam zemine oturtulması için antitez oluşturacak bir cümle ile başladılar. Dolayısıyla kelâmcılar, sofistlerin bilginin imkânının şüpheyile karşılanması gerektiği iddialarına mukâbil bilginin elde edilmesinin imkân dahilinde olduğunu savunup Tanrı'ya ilişkin bilgiyi de bu temel üzerine kurdular. Böylece bilginin/hakîkâtin elde edilmesinin imkân dahilinde olduğu cümlesiyle başlayarak güçlü bir epistemolojik zemin inşa ettiler.

Kelâmcıların bilgiyi ele alma sebeplerinin üçü de birbiriyle ilişkilidir. Ancak problemin tartışılma zeminleri birbirinden farklılık arz ettiği için burada amaçları ayrı görme ihtiyacı hissedilmiştir. Bu amaçlarla epistemoloji yapmaya başlayan kelâmcılar epistemolojilerine bilginin tanımı bahsiyle başlamışlardır. Şimdi de mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının bilgiyi nasıl tanımladıklarına ana hatlarıyla değinmek gerekir.

B) Mütekaddimûn Dönemi Kelâmcılarının Bilgi Tanımları

⁶⁵ Mârifet ile bilgi arasındaki vasl ve fasl noktaları bilgiyi mârifet olarak tanımlayan kelâmcıların bilgi tanımları verilirken tartışılacaktır. Burada ayrıca zikretmeye ihtiyaç duymuyoruz.

⁶⁶ İmanın hem psikolojik yönünün derin analizi hem de bilgi-imân arasındaki temel irtibatlar için bkz. Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

⁶⁷ Bir amentü metni niteliğinde kabul edilen Neseî Akîdesi metni bu cümle ile başlar.

Mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının bilgi tanımına yaklaşımlarının müteahhirûn dönemi kelâmcılarından farklılık arz ettiği söylenebilir. Çünkü yukarıda da bahsedildiği üzere mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının neredeyse tamamının (en azından elimizde olan veriler ışığında) bilginin tanımlanabileceğini söylemişlerdir. Müteahhirûn dönemi söz konusu olduğunda ise üç temel yaklaşım mevcuttur. Birincisi, Fahrettin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) bilginin tanımına ilişkin yaklaşımıdır ki ona göre bilgi bedîhî olduğundan tanımı yapılamaz. Râzî'nin bu kanaatinin iki sebepten ötürü olduğu söylenebilir. Birincisi, bir şey biliniyorsa onun bedîhî olan bir şey üzerine inşa edilmesi gerekir ki bilinme imkânı ortaya çıkabilsin. İkincisi de kişinin kendisinin var olduğuna ilişkin bilgisi hiçbir şekilde kazanılmış değildir. Aksine o bedîhî olarak kişide mevcuttur. Dolayısıyla her şeyi önceleyen bilgi bedîhî olup tanımlanamaz.⁶⁸ İkincisi ise Gazzâlî'nin yaklaşımıdır ki ona göre bilginin tanımı nazarîdir ancak bütün koşullarını yerine getirip onu tanımlamak zordur. Dolayısıyla bilgi, bölümlene veya örnekleme üzerinden tanımlanabilir.⁶⁹ Nitekim Gazzâlî'nin bilgi için benimsediği tanıma -ki o da filozofların “bir şeyin suretinin zihinde hasıl olmasıdır”- örnekleme yoluyla ulaşmıştır. Ayrıca Gazzâlî, bilginin bu tarz oluşumunu da ayna metaforu üzerinden açıklar.⁷⁰ Gazzâlî'nin bilginin ancak bu şekilde tanımlanabileceğini iddia etmesi aslında onun bilgiyi müşterek bir lafız olarak görmesiyle ilişkilidir. Zira kelimenin hem Allah'ın bilgisiyle ilgili olması hem de kulun duyumsama ve görme ile elde ettiği bilgi için kullanılması onun müşterek olduğuna delildir.⁷¹ Bu iki yaklaşım dışındaki üçüncü yaklaşım ise müteahhirûn dönemindeki çoğu kelâmcının yaklaşımı olup onlara göre bilgi nazarîdir ve tanımlanabilir. Böylece neredeyse her bir kelâmcı bilgiyi kendi perspektifinden tanımlamıştır.

Mütekaddimûn ve müteahhirûn arasındaki farktan sonra en temelde vurgulanması gereken nokta şudur ki mütekaddimûn dönemi kelâmcıları arasında da bilginin tanımı üzerinde bir uzlaşım sağlanamamıştır. Bu durumun belli bazı sebepleri olmakla birlikte en önemli iki sebebinden ilki, tanımın adsal yolla yapılmış olması, ikincisi ise mezhepler

⁶⁸ Seyyid Şerîf Cürânî, *Şerhü'l-mevâkıf*, ter. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, I, 2015, s. 157 vd.; Ayrıca mâhiyet-tarîf münasebetiyle ilgili aynı durum için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: Muhassal*, ter. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik yay., 2019, s. 24.

⁶⁹ Gazzâlî, *Mustasfa*, s. 73.

⁷⁰ Gazzâlî, *Mustasfa*, s. 75.

⁷¹ Gazzâlî, *Mustasfa*, s.72-73.

arasındaki varlığa ilişkin farklı yaklaşımdır. Bu iki ana sebep, düşünürlerin bilgi tanımları ayrıntılı bir şekilde tahlil edildikten sonra daha belirgin hale gelecektir.

B.1. Mu‘tezile Kelâmcılarının Bilgi Tanımları

Mu‘tezile, kelâm ilminde teşekkülünü tamamlamış ilk sistematik mezheptir. Mezhebin ilk dönem düşünürleri de aslında kelâm ilminin ilk büyük düşünürleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünürlerin bilgiye ilişkin tanımlarının ne olduğunu anlamak, kendi eserleri günümüze gelmediği için zor görünmektedir. Bundan dolayı diğer kaynaklardaki ilgili bahislerin bilgi kırıntılarıyla iktifa etmek durumundayız.

Mu‘tezile’nin en büyük teorisyenlerinden kabul edilen Ebü’l-Huzeyl el-Allaf’ın bilgi ile inancı eş gördüğüne dair elimizde rivayetler mevcuttur.⁷² Ancak bu eş görmenin onun bilgiyi net bir şekilde inanç ile tanımladığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla her ne kadar bu rivayet Allaf’ın bilgiye ilişkin tavrını biraz belirtse de onun bilgi tanımını tam olarak ifade etmediği için onun bilgi tanımına ulaşmak güç görünmektedir.

Ebü’l-Huzeyl’in yeğeni Nazzâm ise bilgiyi Ebü’l Huzeyl’den farklı bir şekilde tanımlamıştır. Nitekim o, tanımında hiçbir şekilde inançtan bahsetmemiştir. Nazzâm’a göre bilgi, “bulacağı şeyi bulması ve bilmesi için kalbin hareketidir.”⁷³ Nazzâm’ın, insanın hareketten başka bir fiilin olmadığını düşünmesi onu böyle bir tanım yapmaya sevk etmiştir. Ancak tanıma yapılan eleştiriler ve eleştirilerin güçlülüğü dikkate alındığı vakit bilgi için yapılan bu tanımın kabul edilmesi zor görünmektedir. Nitekim tanımında kullanılan “kalp” kavramı mecâz ifade eder. Ancak yukarıda zikredildiği üzere tanımında mecâza yer verilmez. Diğer bir nokta ise; yapılan tanımın sadece insanî bilgiyi ifade edecek durumda olmasıdır. Zira Allah’ın kalbinden veya kalbinin hareketlerinden

⁷² Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü’t-teklîf*, y.y., Müessetü’r-risaliyye, t.y., s. 46; Marie Bernard ise Ebü’l Huzeyl’in bilgiyi inanç ile eş görmediğini iddia eder, ayrıca onun bilgi ile ilgili diğer bazı görüşlerini de zikreder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Marie Bernard, İlk “Mutezililerde İlim Kavramı”, ter. Şerafettin Gölcük, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi der.*; 2 (1977): 312-339; Kâdî Abdülcebâr da Ebü’l-Huzeyl ve hatta ashabının da bilgi ile inancı eş görmediğini vurgular. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü Usûli’l-Hamse*, 2. baskı, Kahire: Mektebetü vehbe, 2010, s. 40.

⁷³ المعرفة: هي حركة في القلب عند وجود الشيء كما وجدته و عرفه Ebu’l-Kasım el-Belhî el-Ka‘bî, *Kitâbü’l-makâlât*, tah. Hüseyin Hansu ve Diğerleri, İstanbul: Kuramer Yay., 2018, s. 410; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usûli’d-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, I, 2004, s. 12; Bağdâdî, *Usûlud-dîn*, s. 6; Dikkat edilirse burada mârifet kavramı kullanılmıştır. İleriki kısımlarda da açıklanacağı üzere ilk dönem kelâmcıları, ilim ve mârifet kavramını eş tutarlardı. Burada mârifet kavramından kastedilen ise bizâtihi bilginin kendisidir.

bahsetmek mümkün görünmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr da bu tanımın Nazzâm'a ait olduğunu zikretmeksizin eleştirir. Kâdî'ye göre ilim herhangi bir mahalle ihtiyaç duymaksızın sahibinin hayy olmasıyla iktifa eder. Dolayısıyla mahallin kalp olarak zikredilmesi tanımda fazlalığa yer vermek demektir. Ayrıca harekette, söz konusu yerden başka yere intikâlin olması lazım ki bilgi için bunun düşünülmesi mümkün değildir.⁷⁴

Mu'tezile'nin bu önemli iki düşünürünün bilgi tanımından sonra zikredilmesi gereken üçüncü tanım ise sünnî düşünürler tarafından Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye nispet edilen tanımdır. Onun, bilgiyi, “bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır.”⁷⁵ şeklinde tanımladığı rivâyet edilir.⁷⁶ Ka'bî'ye nispet edilen bu tanımdaki tüm kavramlara eleştirilerin yapıldığı söylenebilir. Birincisi “i'tikâd” kelimesine getirilen eleştiridir. Nitekim bilgi inanç ile eş görülürse ya Allah mutekid olmadığı için bilen değildir ya da bilen olduğu için Allah mu'tekiddir denilmeli ki Allah için kullanılan bu iki önerme de doğru değildir. Zira Allah'a bu vasıf nispet edilemez.⁷⁷ İkinci eleştiri ise “şey” kavramına yapılmıştır. Zira sadece mevcûd için kullanılan şey kelimesinin tanımda kullanılmış olması tanımın ittirâd ve in'ikâs şartının yerine getirilmediğinin göstergesidir. Zira yokluğun bilgisine de sahip olunabilir ancak o, şey diye isimlendirilmez. Örneğin; Allah'ın ortakları ve çocukları tarzındaki bir şey yokluk kategorisinde olsa da bununla ilgili bilgi mevcuttur. Ancak bunlara şey denilmez.⁷⁸ Şayet Mu'tezile düşünürleri mümkün mâdûm ve mutlak mâdûm ayırımına gitmişlerdir tarzında bir eleştiri gelse bile bu durum hiçbir şeyi değiştirmez. Çünkü mutlak mâdûmun da bilgisine sahip olunabilir ancak o, şey kategorisinde değerlendirilmez. Eğer tanımlarında kullandıkları “şey” kavramının hakîkî değil mecâzî olduğunu iddia etseler de böyle bir durumda, tanımda

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Hıdır Nebha, Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-ilmiyye, 2012, s. 43-44; İleride de zikredileceği üzere Kâdî Abdülcebbâr bilgi tanımında sükûn-i nefis kavramını kullanır. Ancak hareketin zıttı olan sükûnun burada mecâz olarak kullanıldığı ifade edilir. Kâdî'nin orada sükûnu mecâz, burada ise hareketi aslî anlamında alması tezât teşkil etmektedir ki bu da yapılan eleştirinin güçlülüğüne hâlel getirir.

⁷⁵ اعتقاد الشيء على ما هو به; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 5.

⁷⁶ Sünnî alimler tarafından Ka'bî'ye nispet edilen bu tanım, Ka'bî'nin bilgi ile i'tikâdın birbirinden farklı olduğu ve onların iki ayrı cins olduğu görüşünü benimsediği yargısıyla çelişir. Şayet Ka'bî gerçekte böyle bir kanaate sahip ise ona nispet edilen bilgi tanımının aidiyetinde şüpheler meydana gelmektedir. Ka'bî'nin bilgi ile itikâd eş görmediği yargısı için bkz. Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 46.

⁷⁷ Neseî, *Tabsiretü'l-edille*, s. 9; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 6.

⁷⁸ Neseî, *Tabsiretü'l-edille*, s. 11.

mecâz ifade kullanılamayacağından⁷⁹ bu tanım yine her halükârda muallal bir hal almaktadır.

Tanımdaki üçüncü kavram ise “olduğu hal üzere”dir. Bu kavram da eleştirilirken bir şeye olduğu hal üzere inanmak demek, bir şeye gerçekte ne ise o şekilde inanmak demektir. Dolayısıyla olduğu hal üzere değilse bu bilgi değil cehalet olur. Netice itibariyle; bu kavrama tanımda yer vermek tanıma girmemesi gereken şeyin girmesi anlamına gelir. Eş deyişle tanımda fazlalığa yer vermek demektir. Bu da tanımın şartlarına uygun düşmemektedir. Ayrıca bu tanımın, mukallidin inancının da bilgi kategorisinde değerlendirilebilmesine imkân tanıdığından dolayı bu tanım eleştirilmiştir.⁸⁰

Yukarıda yapılacak son eleştirinin farkında olan Ebu Ali el-Cübbâi tanımdan taklîdi çıkarabilmek için tanıma zorunlu olarak veya bir delile dayanarak şartını ilave eder ve bilgiyi de “zorunlu olarak veya bir delile dayanarak olduğu hal üzere bir şeye olan inançtır”⁸¹ şeklinde tanımlar. Bu tanımla beraber her ne kadar taklîd tanımın dışında kalmış⁸² gibi görünse de yukarıda tanıma yönelik diğer eleştiriler devam etmektedir. Ayrıca Neseî, Ebu Ali’nin yaptığı bu ilavenin aslında bilgiyi tanımlamaktan daha ziyade onu çeşitlerine ayırdığını ifade etmektedir. Neseî’ye göre bilgi ya zarûrîdir ya da istidlâlîdir. Ebu Ali’nin bu tanımının kabul edilmesi durumunda istidlâlî bilgiyi zarûrî ya da zarûrî bilgiyi istidlâlî kabul etmek gerekmektedir ki bu da kabul edilebilir değildir.⁸³ Her halükârda tanım ittirâd ve in’ikâs şartını yerine getirmemiştir.

Ka’bî’nin tanımından mutmain olmayan bir diğer Mu‘tezilî düşünür Ebu Haşim el-Cübbâi’dir. Nitekim o da Ka’bî’nin yukarıda verilen tanımına sükûn-i nefis ibaresini ekleyerek bilgi için “bir şeye olduğu hal üzere sükûn-i nefis ile inanmaktır”⁸⁴ tanımını

⁷⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1221.

⁸⁰ Bu durumu farklı bir şekilde değerlendiren Halife Keskin, mukallidin imânı ile tanımda inanca yer verme arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar: “İtikâd bir tür bilgi olabilir -nitekim mukallidin imanı bundan dolayı geçerli sayılmıştır- ancak bilginin tanımına girmesi gereken her şeyi içine almadığı için tanım tam edilmez.” Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 48

⁸¹ *Baghdâdî, Usûlud-din*, s. 5. أنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دلالة

⁸² Tehânevî, *Keşşâf*, 1221; Bu durumla ilgili Yuşa Yaşar şöyle kanaat paylaşmaktadır: “Cübbâi, bilginin iki türü olan zarûrî ve istidlâlî kayıtlarını ekleyerek bununla bilgiye taalluk eden i’tikâd ile bilgiye taalluk etmeyen itikâd arasında bulunan “hakikate mutabakat” faslını pekiştirmek istemiştir. Bilginin mantıki ve zorunluluk ya da delillendirme sonucu oluşan bir itikâd oluşunu tarife ekleyerek, tesadüfen yahut taklit eseri oluşan itikâd bilgi tarifiinden uzak tutmuştur.” Muhammed Yuşa Yaşar “Bilgi” *Sistematik Kelam*, ed. Ömer Aydın, İstanbul: İşaret Yay., 2017, s. 47.

⁸³ Neseî, *Tabsiretü’l-edille*, s. 10.

⁸⁴ اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه

yapar. Ebu Haşim'in bu tanımında da yukarıda Ka'bî'nin tanımı için serdedilen problemlerin aynısı mevcuttur. Çünkü cahil bir kişi i'tikâdında sükun-i nefis sahibi olabilir ki doğal olarak da i'tikâdda talep edilen budur ancak bu bilgi demek değildir. Yine aynı örnek üzerinden eleştiri yapan Neseî'ye göre cahil bir kişi alemin hâdis olduğuna ve bir yaratıcısının olabileceğine inanabileceği halde bu inancı bilgi değildir.⁸⁵ Cübbâîlerin bu tanımlarına Mu'tezile içerisinde de eleştiriler getirilmiştir. Zira Kâdî, Cübbâîlerin tanımlarının içerik bakımından doğru olmakla birlikte ibare açısından sıkıntılı olduğunu söyler ve tanımlarında bilginin tanımının dışında kalması gereken bazı kavramların fazla olduğunu dile getirir. Buna ayrıca Ebu Haşim'in tanımın yapılmasında dilin aciz kalmasını ve bunun için tanımlanan şeyle ilgili başka durumların zikredilmesi gerektiğini söylediğini de dile getirir.⁸⁶

Bütün bir Mu'tezilî birikimi ve mirası devr alan aynı zamanda da Mu'tezile'nin en büyük musanniflerinden kabul edilen Kâdî Abdülcebbâr da bilgiyi seleflerinden farklı şekillerde tanımlamıştır. Nitekim o mârifet, dirâyet ve bilginin aynı anlama geldiğini⁸⁷ söyleyerek onları üç şekilde tanımlamıştır: Birincisi, “İnandığı şeyin inandığı gibi olduğuna dair nefsin sükûn bulduğu inançtır.”⁸⁸ Bu tanım *el-Umed* adlı fıkıh usulü eserinde geçer ve yaptığı ilk tanımlardan kabul edilir.⁸⁹ İkinci tanım ise *Şerhü'l-Usûlî'l-hamse*'de geçen tanımdır. Kâdî, bilgiyi orada şöyle tanımlar: “Sükûn-i nefsi, gönül rahatlığını ve kalp tatminliğini gerektirendir.”⁹⁰ Üçüncü tanım da *el-Muğnî*'de geçen ve Kâdî'nin hocasından aldığı tanımdır. Zira Kâdî, hocası Ebu Abdullah el-Basrî'nin bilgi tanımını kabul ettiğini söyler. O da: “İçeriği itibariyle sükûn-i nefsi gerektiren mânâdır.”⁹¹ Bu tanımın Kâdî'ye ait olan son tanım olduğu dile getirilmiştir.⁹² Kâdî Abdülcebbâr'ın bu tanımında i'tikâd kelimesinin kullanılmadığı ve onun yerine mânâ kelimesinin kullanıldığı görülür. Onun tanımda i'tikâd kelimesini kullanmasının önünde iki engel durmaktadır. a) Ona göre her ne kadar i'tikâd bilgi cinsinden kabul edilse bile, bilgi ile eş değildir. b) bu tanımların böyle kabul edilmesi durumunda onlardan şans/talih,

⁸⁵ Bağdâdî, *Usûlû'd-dîn*, s. 5, Neseî, *Tabsiretü'l-edille*, s. 9.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, ss. 35-37.

⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, s. 38.

⁸⁸ إنه الاعتقاد الذي تسكن به النفس الى المعتقد على ما اعتقده عليه

⁸⁹ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 47.

⁹⁰ ما يقتضي سكون النفس و تلج الصدر و طمأنينة القلب; Bu tanımın verildiği sayfadan sonraki kısımda bu tanıma göğsün genişlemesi ibaresini de ekler. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü Usûlî'l-Hamse*, s. 39-41.

⁹¹ العلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله

⁹² Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 47.

sadakat ve taklîd üzerine kurulan inanç tanımının dışında kalmamaktadır.⁹³ Dolayısıyla Kâdî'nin bu tarz bir tanımı benimsemiş olmasının arka planında, seleflerinin tanımlarına yöneltile eleştirilere muhatap olmama düşüncesi yatmaktadır. Her ne kadar o, tanımda kullanılan mânâ kelimesinin i'tikâda girdiği düşüncesini paylaşıp da bilginin dışında kalan diğer bazı durumların da i'tikâda girmesinden dolayı tanımda i'tikâd kelimesinin kullanılmasına gerek olmadığını zikretmektedir.⁹⁴ Murat Memiş de tanımda kullanılan mânâ kelimesinin Kâdî Abdülcebbâr tarafından üç anlama gelecek şekilde kullanıldığını ancak tanımdaki mânâ kavramının bir şeyin sebebi için kullanılan “illet” anlamında alınmasının daha isabetli olduğu kanaatindedir.⁹⁵

Murat Memiş'e göre Kâdî Abdülcebbâr'ın birden fazla bilgi tanımını kabul etmesinde onun yaklaşık olarak yaşadığı doksan yılın etkisi vardır. Çünkü doksan senelik süre zarfında insanın görüşlerinin değişme ihtimali pek muhtemeldir.⁹⁶ Abdülkerim Osman ise Kâdî'nin birden fazla bilgi tanımına sahip olmasının arka planındaki temel sebebin, onun tanımlarında lâfzî tanım çeşidini esas almasının yattığını iddia eder.⁹⁷ Bu iki sebepten kabule şayan görünen, Murat Memiş'in serdettiği sebeptir. Zira Abdülkerim Osman şayet lafzî tanımdan adsal tanım kastediyorsa bu mantıksal bir hatadır. Eğer lafzî tanımdan maksadı adsal tanım olmayıp bizatihi lafzî tanım ise burada da bilgisel bir hata mevcuttur. Dolayısıyla her halükârda bu sebep doğru görünmemektedir. Çünkü adsal tanım lafzî tanım değildir, ayrıca Kadı Abdülcebbâr'ın yaptığı tanımların hiçbirisi de lafzî tanım kategorisine girmemektedir.⁹⁸

Kâdî Abdülcebbâr'ın yukarıdaki tanımlarına bakıldığında tanımlarda mevcut olan ana kavramın “sükûn-i nefis” olduğu görülür. Hatta Kâdî, kavrama o kadar önem atfeder ki neredeyse sadece bu kavram ile bilginin tanımlanabileceğini iddia edecektir. Kâdî'ye göre sükûn-i nefis tabiri psikolojik bir durumu ifade eder ve bu terkip ile ulaşılmak istenen asıl mânâ, insanın bir durum karşısında mutmain olma, ızdıraptan ve korkudan uzak bulunma halidir.⁹⁹ Burada ifade edilen itminan ve korkudan uzak bulunma hali zihinsel

⁹³ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 46.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, s. 32.

⁹⁵ Murat Memiş, *Mutezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Ankara: Sarkaç Yay., 2011, s. 52-53.

⁹⁶ Memiş, *Mutezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, s. 51.

⁹⁷ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 49.

⁹⁸ Bu iki tanım arasındaki farkı ve özellikle de adsal tanımın ne olduğunu tanım çeşitleri bahsinde açıklamıştık. Abdülkerim Osman'ın düştüğü bu hataya çoğu araştırmacı düşmektedir. Dolayısıyla bu iki tanım çeşidi arasında fark mutlak anlamda vurguya ihtiyaç hissetmekteydi.

⁹⁹ Memiş, *Mutezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, s. 55.

değil nefsi bir durumdur. Kâdî, bu durumun kalp ile olmadığını, nefsin bizatihi psikolojik bir durumu olduğunu ısrarla vurgular.¹⁰⁰ Sükûn-i nefsin kalbin bir durumu olduğunu vurgulaması halinde Nazzam'ın yaptığı bilgi tanımını kabul etmek durumunda kalacaktır. Halbuki Kâdî, bunu kabul etmeye asla yanaşmamaktadır. Aslında bu durumun Kâdî için tezât teşkil ettiği de yukarıdaki dipnotta vurgulanmıştı. Çünkü kendi tanımındaki sükûnu mecâz olarak kabul ederken, Nazzam'ın kullandığı hareket kavramını aslî anlamında almaktadır. Ancak her halükârda Kâdî'nin bilgisinin mahalli ile Nazzam'ın bilgisinin mahalli birbirinden farklılık arz etmektedir.

Bilginin tanımında en temel vasıf olarak sükûn-i nefsi gören Kâdî'ye göre bu kavramla bilgi; zan, cehl ve benzeri kavramların tamamından ayırt edilmiş olmaktadır. Tanımda (kabul ettiği son tanım için) mutlak kesinlik sükûn-i nefsin ilme değil de alime nispet edilmesiyle gerçekleşmiştir. Şayet ilme nispet edilseydi mutlak anlamda kesinlik meydana gelmezdi.¹⁰¹ Kâdî'nin sükûn-i nefse bu kadar önem atfetmesi beraberinde bir soruyu meydana getirmektedir. Zira rahat bir şekilde anlaşılacağı üzere tanımda kullanılan sükûn kelimesi hakîkî manada değil mecâz anlamında kullanılmıştır. Mantık bölümünde ise tanımda mecâzın kullanılması tanıma hâlel getirir demiştik. Peki Kâdî için bu durum ne anlam ifade eder? Kâdî çok net bir şekilde bu soruya cevap vermektedir. Nitekim ona göre tanımdan maksat tanımlananı diğer şeylerden ayırt etme girişimidir. Bu durum göz ölüne alındığı vakit tanımda mecâzî bir ifadenin kullanılmasında herhangi bir beis yoktur.¹⁰² Netice itibarıyla aşağıda Kâdî'nin tanımı için yapılan eleştiriler sıralanırken yapılacak böyle bir eleştiri Kâdî için anlamsız kalmaktadır.

Ka'bî, Ebu Ali ve Ebu Haşim'in tanımları için yapılan eleştirilerin tamamı Kâdî'nin ilk tanımında geçen “inanç” kavramı için de geçerlidir. Ayrıca bu eleştiriler dışında tanımlarda kullanılan sükûn-i nefis kelimesi için farklı eleştiriler yapılmıştır. Bunların ilki sükûn-i nefsin genel geçer olmadığına yönelik eleştiridir. Zira herkesin nefsinin sükûn bulması birbirinden farklılık arz eder. Bir kişi için geçerli olan sükûnet durumu başkası için geçerli olmayabilir. Diğer bir eleştiri ise; Allah ile beşer arasındaki ontolojik farklılığın gözetimelemesi üzerinden yapılan eleştiridir. Zira beşer sâkinü'n-nefis

¹⁰⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, s. 44.

¹⁰¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, s. 42.

¹⁰² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, s. 42.

olarak adlandırılabilirken Allah'ın bu vasıfla vasıflanması düşünülemez.¹⁰³ Ayrıca sükûn kelimesi mecâz ifade eder. Tanım bahsinde de geçtiği üzere tanımda mecâzî ifadenin kullanılması tanımın şartlarının yerine getirilmesine engel teşkil eder.

Sonuç itibarıyla; Mu'tezile kelâmcılarına yönelik eleştirilerin birkaç noktada toplandığı söylenebilir. Bunlar: a) Bilginin “inanç” olarak görülmesi. Böyle bir durumda bilgi sahibi de mutekid olur ki Allah için bu kullanılmaz. Ayrıca bu durumda bilgi sadece tasdikler ile sınırlandırılır ve tasavvurları içermemiş olur.¹⁰⁴ Ayrıca inanç kavramının bilgiden daha açık olmaması, tanımlayanın tanımlanandan daha kapalı olmasına sebebiyet vermiştir ki bu da tanımın şartlarına uymamaktadır. b) Tanımda “şey” kavramının kullanılması. Şey kelimesi sadece mevcûd ve mümkün mâdûmla ilişkilidir. Halbuki müstahîl olanın bilgisine de sahip olunabilir. c) “Sükûn-i nefsin” kullanımı.¹⁰⁵ Bu kavramın kullanımından maksat her ne kadar taklîdi, cehli ve zannı tanımın dışında bırakma girişimi ise de bu tam olarak gerçekleşmemiştir.

Mu'tezile'nin bilgiyi inanç olarak gören anlayışı aslında diğer bazı düşünürler tarafından da kabul edilmiştir. Bunlardan biri, Ka'bî'nin tanımını doğru bulan İbn Hazm'dır. Zira o, ilim ve mârifetin aynı anlama geldiğini ifade ettikten ve Allah ile beşerin bilgisinin aynı seviyede değerlendirilemeyeceğini söyledikten sonra da bu farklılığı ortadan kaldırdığını düşündüğü Eş'ârlere eleştirilerini sıralamaktadır.¹⁰⁶ Mu'tezile'nin bilgiyi inanç ile tanımlayan yaklaşımını benimseyen diğer bir düşünür de Fahreddîn er-Râzî'dir. Cürcânî'ye göre; bilginin bedâheti fikrinden vazgeçtikten sonra Râzî bilgiyi inanç ile tanımlamıştır. Nitekim ona göre bilgi: “ister bir zorunluluk isterse de bir delil ile olsun, mûcib ile örtüşen kesin inançtır.”¹⁰⁷ Râzî'nin böyle bir tanımla benimsemesinin arka planında onun ilmi zattan nefyedip ona alemiyet vasfını vermesi¹⁰⁸ -ki bu durum Ebu Haşim'in ahvâl teorisinin benimsenmesi anlamına gelmektedir-

¹⁰³ İmâmü'l-Hameyn Ebü'l-Me'âlî Abdilmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Esâd Temîm, Beyrut: Müessesetü kütübi's-sekâfiyye, 1985, s. 33.

¹⁰⁴ Yaşar, “bilgi”, s. 48-49. Ayrıca inancın sadece tasdikleri içerdiği onun tasavvurlarla herhangi bir şekilde ilgisinin olmadığına dair durumun ayrıntılı tahlili için bkz. Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 44.

¹⁰⁵ Tanımdaki sükûn-i nefsten maksadın bilmeye giden yolun arayışının sona ermesi olarak ifade ediliyor ise de kavramın buna müsait olmayışı talep edilen gerçekleşmesini engellemiştir. Arayışın sona ermesi ve sükûn-i nefis arasında kurulan irtibat için bkz. Yaşar, “Bilgi”, s. 48.

¹⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hazm, *Kitabü'l-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, neş. Muhammed Ali Sabih, yy., Mektebetü's-selami'l-alemiyye, 1931, s. 68-69.

¹⁰⁷ اعتقاد جازم مطابق لموجب إما ضرورة أو دليل; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, s. 168; Tehânevî, *Keşşâf*, 1222.

¹⁰⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, 1222.

yatmaktadır. Her ne kadar tanım diğer bazı yönlerden eleştirilse de Cürçânî, bu tanıma tasavvur girmedigi için eleştirir. Çünkü tasavvur her ne kadar ilim olsa da o bir inanç olarak değerlendirilmez.¹⁰⁹

B.2. Mâtürîdî Kelâmcılarının Bilgi Tanımları

Kelâmcılar arasında her ne kadar Mu'tezile kelâmcıları, bilgiyi ilk ele alan düşünürler olarak addedilseler de bilgi teorisini kitaplarında sistematik bir şekilde ele alan ilk kelâm düşünürü İmâm Mâtürîdî'dir.¹¹⁰ Bu yargıya bize götüren temel saik ise ilk dönem Mu'tezile düşünürlerinin çoğunun eserlerinin günümüze ulaşmamasıyla alakalıdır. Aksi takdirde böyle bir yargıda bulunmamız güçleşecekti. Her halükârda tarihî veriler itibariyle kelâm ilminde bilgi teorisi, İmâm Mâtürîdî ile beraber müstakil bir başlık altında ele alınmaya başlanmıştır.

İmâm Mâtürîdî *Kitâbü't-tevhîd* adlı eserinde bilgiyi, kaynakları ve çeşitleri itibariyle ele almış, bilginin kaynaklarını ve çeşitlerini reddeden değişik gruplara karşı onun elde ediliş yöntemlerini ve bilgilerin birbirinden farklılık arz eden yönlerini izah etmeye çalışmıştır.¹¹¹ Böyle bir durum söz konusu olmasına rağmen bu eserinde İmâm Mâtürîdî, bilginin ne olduğuna veya nasıl tanımlandığına yönelik herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Dirâyet tefsirlerinin en güçlülerinden biri olarak kabul edilen *Tevlâtü'l-Kuran* adlı hacimli tefsir çalışmasında da bilgiyi nasıl tanımladığına yönelik herhangi bir mâlûmat bulamamaktayız. Ancak takipçileri ve farklı mezheplerdeki düşünürler onun bilgiyi nasıl tanımladığına yönelik veriler sunmaktadırlar.

Mâtürîdî mezhebinin sistemleştiricisi konumundaki Neseî, *Tabsiretü'l-edille*'sinde, Sâbûnî *el-Kifâye-fi'l-hidâye*'sinde; müteahhirûn dönemi E'şârî

¹⁰⁹ Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, s. 168.

¹¹⁰ Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 235; Buna itiraz eden Fethi Kerim Kazanç ise sistemli bir şekilde bilgi teorisini ele alan ilk eserin İmâm Şâfiî'nin *el-Fıkhiül Ekber*'i olduğunu söyler. Şâfiî bu eserin baş tarafını bilgi problemine hasretmiş, bilginin zan ve taklitten farklı olduğunu belirtmiş ve bilgiyi de zorunlu ve kesbi olmak üzere de ikiye ayırmıştır. Kazanç, *İlk Dönem Eşâri Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu*, s. 178; Bilal Aybakan da "Bu eser her ne kadar Şâfiî'ye nispet edilmekteyse de klasik döneme ait yerleşik kelâm ve fıkıh terminolojisini kullanması ve en az 100 yıl sonra Mu'tezile, Eş'ârîyye ve Mâtürîdiyye arasında tartışmaya açılan meseleleri içermesi sebebiyle, Şâfiî'nin akaide dair görüşlerini tespit edip bunları günün ilim diliyle yazan daha sonraki dönem alimlerinden birine ait olması kuvvetle muhtemeldir" şeklinde bir yorumda bulunur. Bilal Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 231.

¹¹¹ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhid*, tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 83 vd.

düşünürlerinden Taftazânî, *Şerhü'l-Akâid* ve *Şerhü'l-Makâsîd*'da, Seyyîd Şerîf Cürcânî ise *Şerhü'l-Mevâkıf*'ta İmâm Mâtürîdî'ye ait bilgi tanımını zikrederler. Neseî'ye göre İmâm Mâtürîdî bu tanıma herhangi bir eserinde değil de bir konuşması esnasında yapmış ancak bunu belli cümleler veya sıra düzeni ile ifade etmemiştir. Dolayısıyla bu tanım yukarıda zikredilen düşünürlerin eserlerinde farklılık arz edebilmektedir.¹¹² Bütün bu durumlarla beraber Mâtürîdî'nin bilgiyi “Kendisinde bulunduğu kimseye zikredilenin açık hale gelmesini sağlayan bir sıfattır”¹¹³ şeklinde tanımladığı söylenebilir.¹¹⁴

Neseî'ye göre, Mâtürîdî'den önce hiç kimse bilgiyi bu tertip ve nizam üzerine tanımlamamıştır. Hatta ona göre bu tanım, itirâd ve in'ikâs şartlarını yerine getirmiş ve herhangi bir itiraza mahal bırakmayacak şekilde yapılmıştır.¹¹⁵ Bu tanımın en güzel tanım olduğunu söyleyen düşünürlerden biri de Seyyîd Şerîf Cürcânî'dir. Ona göre “mezkûr” ifadesiyle tanıma; mevcud, mâdûm, mümkün ve müstahîl dahil edilmiştir. Aynı şekilde mezkûr ifadesi müfred, mürekkeb, küllî ve cüz'î'yi kapsamaktadır. Tecellî ifadesi de tam inkişâf anlamına gelir ki bu da bir şeyin bir bütün olarak açılması anlamına gelir. Bu sayede de zan ve taklîd tanımının dışında kalmaktadır.¹¹⁶

Düşünürlerin bu tanımla ilgili bu müspet yaklaşımları tanımda geçen kavramların tamamının analiz edilmesini gerektirmektedir. Bunlardan ilki “sıfat” kelimesidir. İmâm Mâtürîdî'nin ve daha sonra anlatılacak olan Eş'ârîlerin bilgi tanımlarında bu kavramı kullanmalarının temel sebebi, tanımın hem Allah'ın ilmini hem de kulun bilgisini kapsayacak şekilde yapılmak istenmesinden dolayıdır. Zira insanın bilgi sahibi olduğunu müşâhade ederiz. Allah'ın da ilim sahibi olduğu hem nass ile¹¹⁷ hem de mütekaddimûn döneminde bir yöntem olarak kullanılan istidlâl biş-şâhid ale'l-gaib ile sabittir. Dolayısıyla yapılacak tanımın her ikisinin de bilgisini içermesine dikkat edilmiştir ki bunu sağlayan temel kavram da sıfattır.

¹¹² Hanefî Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 3. baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2012, s. 45.

¹¹³ صفة ينجلي بها المنكور لمن قامت هي به; Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, Beyrut: Darü İbn Hazm, 2014, s. 47.

¹¹⁴ Tanımla ilgili yukarıda bahsedilen farklılık “tecelli” ve “sıfat” kelimesiyle ilgilidir. Zira Neseî ve Sabûnî bu kelimeyi “yenceli” şeklinde, Taftazânî ve Seyyîd Şerîf Cürcânî ise “yetecella” şekliyle almaktadırlar. Semerkândî ise tanımdaki sıfat kelimesini hâfz etmiştir. Bkz. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 45.

¹¹⁵ Neseî, *Tabsîretü'l-edille*, s. 19.

¹¹⁶ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, s. 177.

¹¹⁷ Bakara: 177, Nisa: 166 gibi ayetlerde onun alim veya bilgisinin var olduğu vurgulanır.

Tanımda kullanılan ikinci bir kavram ise “tecellî” kelimesidir. Tecellî, bilindiği üzere bir şeyin tam olarak ortaya çıkması, tam bir inkişâf ile apaçık hale gelmesi demektir. Mâtürîdî’nin tanımda bu kavrama yer vermesi onun zan, taklîd gibi durumları tanımın dışında bırakmak istemesinden dolayıdır. Zira bir kişiye bir şeyin tam olarak inkişâf etmesi, o şeyi tüm yönleriyle bilmesi ve idrâk etmesi demektir. Ancak bilindiği üzere inkişâf zamansal bir aralığı da ifade eder. Eş deyişle inkişâf bir kişiye bir şeyin sonradan görünür hale gelmesi demektir. Bu durum söz konusu ise şayet; ilâhî bilgi, tanımın dışında kalıyor demektir. Zira Allah için bir şeyin inkişâf veya tecellî etmesi düşünülemez.¹¹⁸ Dolayısıyla tanımın ittirâd ve in’ikâs şartını yerine getirmediği söylenebilir.

Tanımda kullanılan üçüncü bir kavram ise “mezkûr” ifadesidir. Cürcânî’nin de belirttiği üzere bu kavram aklın üç kategorisi olarak nitelendirilen vâcip, mümkün ve müstahîli barındırır. Aynı şekilde varlık ve yokluğu da mündemiçtir. Taftazânî’ye göre de mezkûr; yakînî olsun veya olmasın her türlü tasavvurât ve tasdîkâtın hem duyularla idrâk edileni hem de aklın verilerini; ayrıca mevcûd ve mâdûma taalluk eden her şeyi kapsamaktadır.¹¹⁹ Görüldüğü üzere kullanılabilecek en genel kavram mezkûr kavramıdır.¹²⁰ Eş’ârîler bunun yerine mâlûm kavramını kullanmışlar ise de Mâtürîdî, onların maruz kaldığı eleştirilere maruz kalmamak için mâlûm kelimesini kullanmamıştır. Zira ileride de anlatılacağı üzere mâlûm kullanılırsa tanım devr ile karşı karşıya kalacaktır.¹²¹

Mâtürîdî’nin bilgi tanımında geçen diğer önemli bir tabir de “her kimde bulunursa veya her kim ona sahip olursa” tabiridir. Mâtürîdî’nin, tabiri bu şekilde geniş tutmasının

¹¹⁸ Adem Yığın, tanıma bu tarz bir eleştirinin yöneltilmesinin, tecellî kelimesine verilen mânâ ile ilgili olduğunu zikreder. Şayet kelimeye sonradan ortaya çıkma manası verilirse eleştiri geçerli olur. Aksi takdirde eleştiri geçersiz olmaktadır. Bkz. Adem Yığın, “Klasik Fıkıh Usulünde Bilgi Anlayışı” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 28; Yığın’ın bahsettiği izâfî durumun en güzel örneklerinden birini Hanefî Özcan sergiler. Zira ona göre tecellî kelimesi herhangi bir vasıtaya başvurmaksızın elde edilen bilgi olduğu için tanım aslında ilâhî bilgiyi ifade edecek şekilde olmuştur. Çünkü kulun bilgisi için tecellî kelimesi değil, fıkıh, irfân ve ikân kavramları kullanılır. Bkz. Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 52.

¹¹⁹ Ramazan Efendi, Kesteli ve Hayâlî, *Mecmu’etü’s-seniyye fî şerhi’l-Akâidi’n-Neseftiyye*, thk. Mur’î Hasan er-Reşid, Lübnan: Dar-ı Nur Sabah, 2012, s. 111.

¹²⁰ Mezkûr kavramıyla ilgili dilsel tahlillerde bulunan düşüncüler şöyle bir yargıda bulunmaktadırlar: Mezkûr ifadesindeki zikr kelimesi şayet esre ile kabul edilirse lafız/telaffuz kast edilir. Ötre kabul edilmesi durumunda ise kalbi olan zikr kast edilir. Burada lafzî olan kast edildiği için Taftazânî ayrıca onu açıklama ihtiyacı hissetmiştir. Ramazan Efendi ve diğer, *Mecmu’etü’s-seniyye*, s. 110.

¹²¹ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 50; Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 71-72.

sebebi tanıma sadece Allah ile beşerin bilgisini değil, meleklerin, cinlerin vb. varlıkların bilgisini de dahil etmek istemesinden dolayıdır.¹²² Zira onlar ontolojik düzlemde her ne kadar beşerden farklı olsalar da onların da bilgi sahibi olduğu bir vakıadır.

Mâtürîdî'nin bilgi tanımında eleştiri konusu yapılan kavramlardan biri “sıfat” diğeri de “tecellî”dir. Bilindiği üzere tanımdan maksat özne ile nesne arasındaki ilişkiyi ifade etmekten ibarettir. Ancak Mâtürîdî'nin bilgi tanımında bilgi ile nesne arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılmıştır. Zira bilgi bizâtihi bilgi olarak değil, sıfat olarak bilgi tanımlanmak istenmiştir. Bu da bilginin gerçekte ne olduğunu değil, onun değerinin ne olduğunu ifade eder.¹²³ Tecellî kavramı söz konusu olduğunda ise yukarıda da geçtiği üzere bu kavram, iki anlamda kullanılır. Bunlardan ilki zamansal olarak sonradanlığı ifade eden anlamıyla, bir şeyin apaçık hale gelmesi ki bunun Allah için kullanılması düşünülemez. Diğer anlamı ise herhangi bir vasıtaya başvurmaksızın elde edilen bilgiyi ifade eder. Bu durumda ise beşerin bilgisi tanımın dışında kalmaktadır. Çünkü beşerin müptede/bedîhî bilgileri dışındaki tüm bilgiler bir vasıta ile elde edilirler. Netice itibarıyla tanım izâfî bir durumla mualllel hale gelmiştir ki bu da tanım için bir noksanlıktır.

Bu tarz eleştiriler olmasına rağmen Mâtürîdî'nin bu bilgi tanımı hem Mâtürîdî hem de diğer mezheplerden bazı kelâmcılar tarafından bilgi için yapılan en güzel tanım olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte mütekaddimûn dönemi Mâtürîdî alimlerden bazıları da Mâtürîdî'nin bu bilgi tanımından farklı bilgi tanımları zikretmişlerdir. Onlardan birisi de Ebü'l Yüsr el-Pezdevî'dir. Pezdevî, Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun bilgiyi “mâlûmun olduğu hal üzere idrâk edilmesidir.”¹²⁴ tarzında tanımladığını ve bu tanımın, tanımlar içerisinde en doğru tanım olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Pezdevî bu tanımın savunuculuğunu yaptıktan sonra, Mu'tezile'nin de bilgiyi nefsin sükûnu ile birlikte bir şeye olan i'tikâd şeklinde tanımlamalarının aslında onların Allah'a ait ilmi (ilim sıfatını) kabul etmemelerinden dolayı olduğu fikrini de vurgular.¹²⁵ Pezdevî'nin Mu'tezile ile ilgili bu yorumunun doğruluğundan sarfî nazar ederek Ehl-Sünnet'e ait olarak zikrettiği tanımın doğruluk derecesini tartışmaya açmak gerekmektedir. Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu tarafından savunulduğunu iddia ettiği bu tanım

¹²² Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 53.

¹²³ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* s. 53-54.

¹²⁴ العلم: هو إدراك المعلوم على ما هو به

¹²⁵ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Lenz, Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li'l-türâs, 2003, s.22.

Eş‘ârî’ye nispet edilen tanımlar arasında yer alır ve Ehl-i Sünnetin çoğunluğu tarafından savunulduğu yargısı da doğru görünmemektedir. Zira Mâtürîdî’nin bilgi tanımını yukarıda zikretmiştik. Aşağıda da Eş‘ârîlerin tanımlarını zikrederken onlardan hiçbirisi - Eş‘arî ve Bakıllânî hariç- tarafından bu tanımın yapılmadığını göreceğiz. Dolayısıyla Pezdevî’nin yargısında yer alan Ehl-i Sünnet ifadesi müphem görünmektedir. Çünkü kitabın ilk bölümlerinde onun Ehl-i Sünnet’ten kast ettiklerinin Mâtürîdîler olduğu çok belirgindir. Ancak zikrettiği tanım Eş‘arî’ye nispet edilen bir tanımdır. Netice itibarıyla Pezdevî’nin, bu tanım en doğru tanım bulmasıyla beraber bu tanımın kendisine ait olup olmadığı şüphelidir. Bu durum söz konusu olduğu için tanımın tahlilini Eş‘ârî’nin bilgi tanımları bahsine bırakıyoruz.

Bilgiyi tanımlayan mütekaddimûn dönemi Mâtürîdî düşünürlerinden biri de Ebü’l-Muîn en-Nesefî’dir.¹²⁶ Nesefî’nin farklı çalışmaları göz önüne alındığında onun farklı bilgi tanımlarını sahiplendiği görülür. En meşhur ve hacimli eseri olan *Tabsiretü’l-edille*’sinde hem Eş‘ârî’nin “bilgi, kendisinde bulunduğu kişinin alim olmasını gerektirir” tanımını hem de Mâtürîdî’nin yukarıda zikredilen tanımını en güzel tanımlardan kabul ettiği görülür. Ancak Mâtürîdî’nin tanımını en güzel ve şartları da yerine bihakkın getiren tanım kabul etmekle birlikte Eş‘ârî’nin bilgi tanımına yönelik her türlü eleştiri ve itirazı da örnekler üzerinden bertaraf etmeye çalışır. Bu durum da onun bu eserinde farklı bilgi tanımlarını kabul ettiğinin bir göstergesi olarak addedilebilir.¹²⁷

Nesefî, *Tabsiretü’l-edille* adlı eserinde yukarıda bahsettiğimiz iki tanım en güzel tanımlar olarak kabul etmekle birlikte *Bahrü’l-keîâm* adlı eserinde daha önceki sünî düşünürlerin yapmaya pek yanaşmadığı bir ayrıma gider. Nitekim o, beşerî bilgi için Bakıllânî’nin “mâlûmu olduğu hal üzere bilmektir/marifettir.” tanımını kabul ederken, Allah bilgisi için de “Bir şeyden olduğu hal üzere haberdar olmak ve onu kuşatmaktır” tanımını yapar.¹²⁸ Nesefî’nin zikrettiği Bakıllânî’nin tanımına yönelik eleştiriler, Bakıllânî’nin bilgi tanımının tahlil edildiği kısımda zikredilecektir. Allah’ın bilgisi için

¹²⁶ Yukarıda müteahhirûn döneminin Gazzâlî ile başladığını zikretmiştik. Ancak spesifik olarak Mâtürîdîye mezhebi söz konusu olduğunda, bu mezhep için müteahhirûn döneminin Nesefî ile başlatılamayacağı kanaatindeyim. Zira Nesefî’nin kullandığı dil, sahip olduğu kelâm meleke kendisinden önceki Mâtürîdî düşünürler ile aynıdır. Kanaatimce onu diğerlerinden ayıran tek fark onun sahip olduğu telif ve tasnif yeteneğidir. Sahip olunan bu meleke de bir dönemin başlatıcı olmak için yeterli değildir.

¹²⁷ Nesefî, *Tabsiretü’l-edille*, s. 15-19.

¹²⁸ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü’l-keîâm*, 3. baskı, thk. Veliyüddin Muhammed Firfûr, Şam: Mektebetü darü’l-firfûr, 2000, s. 61-62.

yapılan tanımı da Neseî, Kehf suresinde geçen Zülkarneyn ile ilgili ayetten istiṣhâdda bulunarak yapar.¹²⁹ Neseî'nin böyle bir ayrıma gitmesinde, Cüveynî'nin istidlâl bi'-şâhid ale'l-gaib yöntemine yönelik ciddi eleştirilerinin etkisi olup olmadığı kesin değildir.¹³⁰ Ancak kesin olan şudur ki Neseî, bu ayrımla Mu'tezile'nin ontolojik farklılıktan dolayı yapılacak tanımın beşer için olması gerektiği yargısına yaklaştığıdır. Netice itibariyle; Neseî'nin Allah'ın bilgisi için zikrettiği tanımın, Allah'ın bilgisini tam olarak ifade eder. Ancak tanımda geçen “olduğu hal üzere” ifadesi yukarıda da belirtildiği üzere tanım için fazlalıktır ve tanımın eleştiriye maruz kalmaması için bu ifade tanımın dışında bırakılmalıdır.

Neseî'nin *Bahrü'l-kelâm* eserinde dikkat çeken diğer önemli bir nokta ise Mu'tezile düşünürlerine ait olduğunu söylediği bilgi tanımıdır. Nitekim Neseî, Mu'tezile'nin bilgiyi: “Bir şeyi olduğu hal üzere bilmektir” şeklinde tanımladığını iddia etmektedir.¹³¹ Ancak bu tanımın hangi Mu'tezilî düşünüre ait olduğunu zikretmediği için ve çalışmamız boyunca herhangi bir Mu'tezile düşünürüne ait böyle bir tanıma rastlamadığımız için bu tanımın gerçekte Mu'tezile'ye ait olup olmadığını tam olarak belirlemek zor görünmektedir.

B.3. Eş'ârî Kelâmcıların Bilgi Tanımları

Eş'ârîler'e ait bilgi tanımları söz konusu olduğunda, elimizdeki veriler, Eş'ârî'den sonra bilgiyi ilk tanımlayan düşünürün mezhebin sistemleştiricisi ve aynı zamanda Eş'ârî'nin ikinci dereceden öğrencisi olarak kabul edilen Bakıllânî olduğunu söyler. Bakıllânî'nin bu tarz bir kimliğe sahip olması onun sadece kelâmî eserlerinde bu konuları sistemli bir şekilde ele almasıyla ilgili değildir. O ayrıca, fıkıh usûlü eserlerine de epistemolojiyi alıp fıkıh usûlü eserlerine farklı bir veche kazandırmıştır.

Bakıllânî her ne kadar çoğu noktada hocası Eş'ârî'nin kelâmî sistemini takip etmiş görünse de bilginin tanımı hususunda ondan farklı bir yol benimsemiştir. Nitekim o, bilgi:

¹²⁹ Kehl/91: كذلك و قد احطنا بما لديه خبرا

¹³⁰ Burada istidlâl bi'-şâhid ale'l-gaib yönteminin kullanılmış olması mütekaddimûn dönemi düşünürlerinin bu yöntemle Allah'ın bilgisini ispat etmeleri dolayısıyladır. Ayrıca Cüveynî'nin bu yöntemle yönelik eleştirileri için bkz. Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007): 1-26.

¹³¹ حد العلم معرفة الشيء على ما هو به Neseî, *Bahrü'l-kelâm*, s. 62.

“Bilinenin olduğu hal üzere bilinmesi/mârifetidir” der.¹³² Bakıllânî, daha önce zikredilen Nesefî veya Kâdî Abdülcebbâr gibi eserlerinde farklı bilgi tanımlarını zikretmemiş, bütün eserlerinde bu tanım üzerinde ısrar etmiştir.¹³³ Bakıllânî’nin bu tanımda ısrar etmesinin sebebi; bu tanımın bilginin manasını tam olarak kapsadığı, ona dahil edilmesi gereken her şeyin dahil edildiği ve dışarda bırakılması gereken her şeyin de dışarıda bırakıldığı düşüncesinde olmasıyla ilgilidir. Ayrıca o, bu durumlarla beraber tanımda temyîz ediciliğin mevcut olduğu kanaatine de sahiptir.¹³⁴

Bakıllânî’nin bilgi tanımı incelendiğinde onun da diğer mütekaddimûn döneminin birçok düşünürü gibi bilgi ile mârifeti eş tuttuğu görülür. Hatta mârifet ile bilgiyi eş tutmakla beraber, tanımdaki mârifet kelimesinin yerine tebyîn, idrâk ve ispât kelimelerinin kullanılabileceğini de iddia eder. Çünkü Bakıllânî’ye göre bu tanımda esas olan mârifet değil mâlûm ve olduğu hal üzere ifadeleridir. Tanıma olduğu hal üzere kaydı eklenmezse tanım, bilgiyi değil cehli ifade edecektir.¹³⁵ Mâlûm kelimesi yerine de şayet “şey” kavramı kullanılırsa Bakıllânî, mâdûmun tanıma dahil edilmemiş olacağını söyler. Zira mâlûm hem mâdûma hem de mevcûda delâlet eder. Şey ise sadece mevcûda delâlet eden bir kavramdır. Dolayısıyla mâlûm yerine şey kullanılırsa mâdûm tanımının dışında kalmış olur.¹³⁶

Her ne kadar Bakıllânî yaptığı tanımda esas olanın mârifet değil, mâlûm ve olduğu hal üzere kayıtları olduğunu belirtse de tanımdaki tüm ifadelere yönelik eleştirilerin mevcut olduğunu ifade etmek gerekir. Bilindiği üzere mârifet kavramının bilgi ile özdeş

¹³² معرفة المعلوم على ما هو به; Bakıllânî tanımı serdettikten sonra vurguladığı önemli bir nokta vardır. Bakıllânî Mu‘tezile’nin bilgiyi tanımlarken sadece şahid alemde olanın bilgisini başka bir ifadeyle sadece insanın bilgisini tanımladıklarının farkında olmalıdır ki o, tanımın hem şahid hem de gâib için olması gerektiğinin vurgusunu yapar. Bu da Ehl-i Sünnet alimlerinin bilgi konusunda Mu‘tezile’yi eleştirirken onların sıfat konusundaki yaklaşımının bilincinde olduklarını gösterir. Ebubekr Muhammed b. Tayyib el-Bakıllânî, *et-Takrîb ve l-irşâd*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Züneyd, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, I, 1993, s. 180.

¹³³ Ebubekr Muhammed b. Tayyib el-Bakıllânî, *Kitâbu Temhîdî’l-evâil ve telhîsü’l-d-delâil*, thk.

Îmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü kütübi’s-sekâfiyye, 1987, s. 25; Ebubekr Muhammed b. Tayyib el-Bakıllânî, *Kitâbü l-İnsaf*, 2. baskı, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire: Darü’l-kütübi’n-nümûzeciyye, 2000, s. 13; Bakıllânî, *et-Takrîb ve l-irşâd*, s. 175

¹³⁴ Bu durumun varlığı her durumda Aristo mantığına karşı olduğunu beyan eden Bakıllânî için tuhaf görülebilir. Ancak kabul edilmeli ki her ne kadar Bakıllânî, Aristo mantığından uzak durduğunu ifade etse de o mantığın kavramalarını kullanmıştır. Çünkü görüldüğü gibi *Temhîd* kitabında temyîz ediciliği şart koşmuşken *Takrîb* eserinde tanımın câmi ve mâni olması, devr olmaması ve in’ikâs şartlarını yerine getirmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bakıllânî, *et-Temhîd*, s. 25; Bakıllânî, *et-Takrîb*, s. 174-175; Mehmet Dağ, “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslami İlimler Enstitüsü Der.*; 4 (1980): 100.

¹³⁵ Bakıllânî, *et-Takrîb*, s. 176-177.

¹³⁶ Bakıllânî, *et-Temhîd*, s. 25.

olup olmadığı tartışmalı bir konudur.¹³⁷ İlk dönem kelâmcılarının çoğunluğuna göre bilgi ile mârifet özdeştir ve her mârifet bilgidir, her bilgi de mârifettir.¹³⁸ Ancak Mu‘tezile’nin Bağdat ekolü ve diğer bazı düşünürler, Kuran’ı Kerim’de Allah Teala’nın kendisini alim olarak nitelemesine rağmen arif olarak nitelememiş olmasını, ona bu vasfın verilmesinin önündeki bir engel olarak görmüşlerdir.¹³⁹ Aynı şekilde Arap dil bilgisinde de böyle bir kullanıma rastlanılmamıştır. Dolayısıyla Allah kendisini bu vasıfla nitelemediği ve dilde de böyle bir kullanım mevcut olmadığı için bizim ona bu vasfı vermemiz mümkün değildir. Hatta Cürçânî ve Âmidî tanımı eleştirirken, Allah için mârifet kelimesinin kullanılamayacağına icmâ ile sabit olduğunu zikrederler.¹⁴⁰ Tehânevî ise; ister ıstılâhen isterse de luğaten alınsın hiçbir şekilde Allah’ın ilmîne mârifet denilemeyeceğine dair icmânın var olduğunu söyleyerek¹⁴¹ bütün ihtimalleri devre dışı bırakır. Bütün bunlar dikkate alındığı vakit aslında, İslâm düşünürlerinin çoğunluğuna göre Allah için mârifetin değil ilim kavramının kullanılması gerektiğidir. Kulun Allah’a ilişkin bilgisi söz konusu olduğunda ise hem mârifet hem de ilim kavramı kullanılabilir. Çünkü kul için her ikisi de -ister etimolojik isterse de ıstılâhi anlamları alınsın- uygun görünmektedir.

Sûfî sistemde ise durum bunun aksinedir. Zira onlara göre asıl olan mârifetin kendisi olup ilim mârifetin yanında anlamsız kalmaktadır. Nitekim bu durum kendisini en güzel Ebu Yezîd el-Bistâmî’nin satırlarında göstermektedir. Rivâyete göre o şöyle demektedir: “‘Hakîkâtin zatına (Allah) nazaran, mârifet cehalettir; mârifetin hakîkâtine nazaran ise bilgi bir cinayettir.’”¹⁴²

Tanımda mârifetin kullanılması, bilginin mârifet ile özdeş görülmesi anlamına geleceğini ve bunun mütekaddimûn dönemi düşünürleri için bir problem teşkil etmediğini ifade etmiştik. Ancak sonraki düşünürler ikisinin eşit görülmesi durumunda tanımda devrin meydana geleceğini düşünmüşlerdir. Bu durum tanımdaki mâlûm ifadesi için de

¹³⁷ Mârifet ile bilgi arasındaki farklılıkları şu şekilde sıralamak mümkündür: a) Mârifette bilme fiilinin yöneldiği nesne tektir, bilgide ise bilmenin konusu umumîdir. b) Mârifet unutulmuş şeyin sonradan hatırlanması anlamına gelirken bilgide sonradan hatırlama anlamı yoktur. c) Mârifetin karşıtı inkâr iken bilginin karşıtı ise cehldir. d) Mârifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade ederken bilgi tümel ve genel nitelikteki bilgileri ifade eder. Rosenthal, *Bilginin Zaferi* s. 136; Süleyman Uludağ, “Mârifet”, İstanbul: *DİA*, XXVIII, 54.

¹³⁸ Bakıllânî, *el-İnsâf*, s. 13.

¹³⁹ Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 135 vd.

¹⁴⁰ Âmidî, *Ebkârü’l-eskâr*, s. 74; Cürçânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, s. 167.

¹⁴¹ Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1221

¹⁴² Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s.161.

geçerlidir. Çünkü mâlûm ilimden türer. Bu demektir ki, mâlûmu bilmek, ancak bilginin bilinmesinden, bir başka deyişle bilginin gerçekleşmesinden sonradır. Yani mâlûm, ancak bilindikten sonra mâlûm adını alır. O halde tanımda devr var demektir. Çünkü türeyen, kendisinden türediği şeyin anlamını ihtivâ etmektedir.¹⁴³

Tanımda eleştiri konusu yapılan diğer ifade ise “olduğu hal üzere” kayıdır. Daha önce Mu‘tezile düşünürlerinin tanımlarında geçen bu kayıt için yapılan eleştiriler bu tanım için de geçerlidir. Zira tanımda olduğu hal üzere kaydı zâiddir. Çünkü bir şey mârifet ise o, her halükârda olduğu hal üzere olmalıdır. Eğer olduğu hal üzere değilse bu durum mârifet ile değil cehâletle nitelenir.¹⁴⁴ Tanımda zâid ifade bulunduğundan bu tanım da muallal bir hal almıştır.

Bakillânî, tanım bahsini tartışırken tanımın ittirâd ve in‘ikâs şartını yerine getirmesi gerektiğini şart koştuğunu yukarıda ifade etmiştik. Bununla beraber onun eşyanın tabiatının olmadığını ifade etmesi ve Aristo mantığına karşı olduğunu zikretmesi, yaptığı tanımın aslında mâhiyet/özlerle yapılan hakikî tanım olmadığı aksine bir amaca mebnî olarak yapılan adsal tanım olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Netice itibariyle; Bakillânî’nin sahip olduğu bu yaklaşımın mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının neredeyse tamamı için geçerli olduğu da bir gerçektir.

Bakillânî ile akran olup Eş‘ârî mezhebinde büyük bir mevkîye sahip olan bir düşünür de İbn Fûrek’tir. O, Eş‘ârî’nin kelâmî düşüncelerini bize aktaran en önemli kaynak mesabesindedir. Ancak onun sahip olduğu bilgi tanımı hem Eş‘ârî’nin tanımlarından hem de Bakillânî’nin tanımından farklıdır. O, bilgiyi: “‘Bulunduğu kişideki varlığı sayesinde, o kişinin sağlam ve muhkem eylemi yapmasını sağlayandır.’”¹⁴⁵ şeklinde tanımlar. Bağdâdî, onun böyle bir tanıma gitmesinin arka planında, kaderî düşüncenin fikirlerine cevap vermek olduğunu söyler. Nitekim Kaderîler sağlam ve mükemmel fiillerin çoğunun tevellûd yoluyla meydana geldiğini ve bu fiillerin, fiiller hakkında bilgisi olmayandan çıktığını iddia ederler. İbn Fûrek de bu tarz bir yargıyı iptal etmek için bu tanımı yapmıştır.¹⁴⁶

¹⁴³ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s.44; Bilgi ile marifet ilişkisi için bkz. Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der.*; 12/1 (2008): 261.

¹⁴⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1221; Cürçânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, s. 167.

¹⁴⁵ العلم: ما صح بوجوده من قام به إتيان الفعل وإحكامه; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, s. 75; Nesefî, *Tabsiretü’l-edille*, s. 14.

¹⁴⁶ Bağdâdî, *Usûlud-dîn*, s. 5.

İbn Fûrek'in bu tanımının çok ciddi şekilde eleştirildiği ve neredeyse hiçbir düşünür tarafından kabul edilmediği söylenebilir. Eleştirilerin ilki çağdaşı Bakıllânî'den gelmektedir. O, zorunlu olanların zorunlu olduğunu, imkânsız olanların ise imkânsız olduğunu bilmenin bir hüküm ifade etmediğini dolayısıyla bu tanımın da sadece bilginin bir çeşidini/kısmını tanımlamış olduğunu söyler.¹⁴⁷ Tanıma diğer bir eleştiri de Gazzâlî'den gelmiştir. Kulun Allah'a ve onun sıfatlarına ilişkin bilgisi üzerinden eleştiri getiren Gazzâlî şöyle demektedir: bu tanıma kulun Allah ve sıfatları hakkındaki bilgisi girmemektedir. Çünkü bu konularda fiilin itkân ve ihkâmı meydana gelmez.¹⁴⁸ Âmidî de bu tanımın hiçbir şekilde kabul edilmeyeceğini söylemektedir. Çünkü bir fiilin doğru düzgün yapılması sadece bilgiye dayalı değil aynı zamanda onu gerçekleştirecek olanın kudretine de bağlıdır. Zira kudretsiz fiilin meydana getirilmesi düşünülemez. Aynı zamanda bazı şeylere ilişkin bilginin fiil ile herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Örneğin kişinin kendisine, Allah'a ve mutlak yokluğa ilişkin bilgisi herhangi bir şekilde doğru düzgün bir fiili gerçekleştirmeye alakası bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu tanım, tanımın bütün şartlarını yerine getirmemiştir.¹⁴⁹ Cürcânî ise bilginin bu tanımını fiilin meydana getiricisinin kulun kendisi mi yoksa Allah mı olduğu yönündeki tartışmayı göz önünde bulundurarak eleştirisini yapar. O: “Bu noktada tartışılacak olanın, fiilin sağlamlığının mümkün olmasının bizimle ilgili olduğunu, çünkü bizler kesinlikle fiilin meydana getiricisinin biz değil Allah olduğunu söylüyoruz.”¹⁵⁰ ifadelerini kullanır. Bütün bu eleştiriler dikkate alındığı vakit İbn Fûrek'in bilgi tanımının özetle; bilginin sadece bir çeşidini tanımladığı, Allah'a, sıfatlara ve yokluğa ilişkin bilgiyi kapsamaması, kudret ile ilintili olan bir durumu barındırması ve kesbi dikkate almaması yönlerinden eleştirildiği söylenebilir.

Ebü'l Muîn en-Nesefî, Eş'ârî kelâmcılarından Ebu İshak el-İsferâyînî'nin bilgiyi: “Bilinenin olduğu gibi açıklığa kavuşması (tebeyyün)dür.”¹⁵¹ tarzında tanımladığını söyler. Nesefî'nin İsferâyînî'ye ait olarak zikrettiği bu tanımın tebeyyün ile bilgi arasında özdeşlik olduğunu söyleyen diğer düşünürlere de nispet edilmesi imkân dahilindedir. Çünkü bu tanım; bilgi tebyindir, hakîkâtlerin tebeyyünüdür, bilinenin nasıl ise o şekilde

¹⁴⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 34.

¹⁴⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 72.

¹⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, s. 75.

¹⁵⁰ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, 167.

¹⁵¹ العلم تبیین/تبیین المعلوم علی ما هو به, Nesefî, *Tabsiretü'l-edille*, s. 15.

tebeyyünüdür gibi değişik varyantlarıyla çokça kullanılmıştır. Ancak bu tanım ister Nesefî'nin zikrettiği gibi İsferâyinî'ye ait isterse de başka bir kelâmcıya ait olsun, bilginin tebeyyün/tebyîn ile tanımlanmış olması onun eleştirilmesine sebep olmuştur. Âmidî, tebeyyünün bilgiden daha kapalı bir kavram olduğunu söyler. Tanımlayanın tanımlanandan daha kapalı olması ise tanımın şartlarının yerine getirilmemesi anlamına gelir. Ayrıca tanımda geçen tebeyyün kavramı, belli bir gizlilikten sonra kişiye bir şeyin açık hale gelmesi anlamına gelmektedir. Kavramın böyle bir anlama sahip olması tanımlanan bilginin Allah'ın bilgisini kapsamamasına sebep olur.¹⁵² Tebeyyün kavramıyla ilgili diğer bir eleştiri de onun müşterek bir lafız olmasıyla ilgilidir. Eğer “lam” harfi ceri ile kullanıldığında yani “tebeyyene li” denildiğinde zahir oldu/açık oldu anlamına gelir. Ancak harfi cersiz kullanıldığında mesela “tebeyyentu” denildiğinde bu sefer de bildim anlamında kullanılmış olur.¹⁵³ Netice itibarıyla Ehl-i Sünnet'in bilgi tanımlarında dikkat etmeye çalıştıkları temel kural olan tanımın hem Allah'ın hem de kulun bilgisini kapsamamasına, kullanılan kavramın daha özel/hâss olmasına ve tanımda müşterek lafzın kullanılmamasına dikkat edilmemiştir. Dolayısıyla bu tanım da tam olarak kabul edilmemektedir.

Kelâmdaki bilginin tanımını zikreden mütekaddimûn dönemi Eş'ârî düşünürlerinden biri de Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir. Bağdâdî, bilgiyi nasıl tanımladığını belirtmeksizin ashabından birisinin/birilerinin bilgiyi: “Hayatla nitelenen varlığın kendi sayesinde alim olduğu bir sıfattır” şeklinde tanımladığını ifade eder.¹⁵⁴ Bağdâdî'nin ashabımızdan biri olarak zikrettiği bu tanımın kime ait olduğu tartışmalı olsa da Vezir Harman bu tanımın Eş'ârî'ye ait olduğunu ifade eder. Dolayısıyla biz de bu tanımın tahlilini Eş'ârî bölümüne bırakıyoruz.

Mütekaddimûn döneminin son kelâmcısı olarak addedilen İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî de eserlerinde farklı bilgi tanımlarına yer verir. *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserinde daha önce Bakillânî'nin ısrarla savunduğu bilgi tanımını -ki o da “bilineni olduğu gibi bilmektir/mârifettir”- yapılan tanımların en iyisi olarak kabul ederken¹⁵⁵, isminden de anlaşılacağı üzere cedel ve hilâf ilmine dair olan *el-Kâfiye fil-cedel* adlı eserinde ise bizim

¹⁵² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, s. 76; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 33.

¹⁵³ Nesefî, *Tabsiretü'l-edille*, s. 15

¹⁵⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 5.

¹⁵⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 33.

Eş'ârî'ye nispet edilen tanımlar arasında zikrettiğimiz “bilgi bilinenin kendisiyle bilindiğidir”¹⁵⁶ şeklindeki tanımı kabul eder ve bunun bilgiyi, bilgi olmayanlardan ayıran tam bir tanım olduğunu söyler. Cüveynî bu tanım sonrasında Mu‘tezile ile aralarında tartışma konusu olan sıfatın zâtının aynısı olup olmaması meselesini ima ettirecek şekilde şöyle demektedir: İşte biz bundan dolayı hiçbir âlim, ilim olmaksızın bilir demeyiz” ifadelerini kullanır.¹⁵⁷

Cüveynî’nin bilgi ile mârifeti eş görme noktasında hem kendi mezhebindeki hem de diğer mezheplerdeki seleflerini takip ettiği söylenebilir. Ancak sadece onları eş görmekle yetinmez fıkıh, dirâyet, tebyîn, yakîn ve fetânet kavramlarının da bilgi ve mârifetle özdeş olduğunu zikreder. Cüveynî’nin böyle bir yaklaşımı benimsemesinin sebebi onun tanım/had ile manayı eş görmesinden dolayıdır. Nitekim ona göre lafızlar farklılaşsa da mânâ aynı olduğu için aynı mânâyâ gelen kavramların tek bir tanımı olabilir. Bundan dolayı Cüveynî bilginin yerine zikredilen bu kavramların kullanılmasında bir beis görmez.¹⁵⁸ Ancak Cüveynî’nin zikrettiği durumu kabul etmemiz durumunda Cüveynî’nin ifade ettiği bir tanımın diğerlerinden daha güzel olduğu yargısını kabul etmemiz mümkün görünmektedir. Zira Bakıllânî’nin bilgiyi marifet olarak gördüğü tanımı en güzel tanım kabul edersek, bilgiyi tebeyyün/tebyîn olarak gören İsfârâyînî’nin tanımını da bu şekilde kabul etmemiz gerekmektedir. Çünkü Cüveynî için bu iki kelime mânâları itibarıyla özdeştir ve tanımda hangisi kullanılırsa kullanılsın herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.

Yukarıda sorunsallaştırılan durumun Cüveynî için bir anlam ifade etmediği söylenebilir. Çünkü Cüveynî’ye göre tanımda esas olan mâlûm ifadesidir. Şayet tanımda bu kullanılırsa bilgi için doğru tanım yapılmış olur. Onun dışında kalan diğer ifadelerin çok bir önemi yoktur. Zira tanım cins ve fasılla değil tanımlananın tüm fertleri kapsaması anlamına geleceğinden mâlûmun mârifeti veya tebyîni bilgiyi tam ifade eder.¹⁵⁹ Ancak bu durumda da Bakıllânî’nin tanımında geçen tanımlayanın tanımlanan ile aynı kökten türemesinden meydana gelen devr şartının sağlanmaması problemi meydana gelir ve bu

¹⁵⁶ ما يعلم به المعلوم İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Kahire: y.y., 1979, s. 25.

¹⁵⁷ ولهذا قلنا: لا عالم يعلم إلا بالعلم

¹⁵⁸ İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlü’l-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar, Faysal Bedir, Muhammed Muhtar, İskenderiye: Darü’l-Maarif, 1969, s. 102.; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 26.

¹⁵⁹ Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 25; Yaşar, “bilgi” s. 50.

da tanımı noksan kılar. Ama mütekaddimûn dönemi için bu durum da bir anlam ifade etmez. Çünkü sıklıkla vurguladığımız gibi onların tanımdan maksatları temyîzdir ve bu düşünmeden hareketle onlar tanımlarında adsal tanımı kullanırlar.

Değerlendirme

Mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının bilgi tanımları dikkatle incelendiğinde genel itibariyle tanımlarda üç temel hususun öne çıktığı söylenebilir. a) Yapılan tanımda temyîzi gerekli görmüşler ve bununla da tanımın efrâdını câmî ağyârını mânî olma şartının yerine getirildiğini düşünmüşlerdir. b) Yapılan tanıma ya Allah'ın bilgisini dahil etmeye çalışmışlar ya da mezhebin varlık anlayışı da göz önünde bulundurularak Allah'ın bilgisini tanımın dışında tutmaya çalışmışlardır. c) Bilgi ile aynı anlama geldiğini ifade ettikleri mârifet, yakîn, tebeyyün kavramlarının tanımda kullanılmasında herhangi bir beis görmemişlerdir.

Mütekaddimûn dönemi için geçerli kabul edilen bu genel durumlarla beraber bazı noktaları mülahaza etmekte fayda görmekteyiz. Mu'tezile'nin bilgi tanımları ile Platon'un bilgi tanımı arasındaki benzerlikten dolayı Mu'tezile'nin, Platon'un bilgi tanımını tevarüs ettiğine dair bazı kanaatler mevcuttur. Ancak bu durumun birkaç sebepten ötürü doğru olmadığını ifade etmemiz gerekmektedir. Bunlardan biri Aristo'nun ve Platon'un her türlü görüşünün farkında olmasına rağmen ilk dönem Mu'tezilî düşünürlerinin hiçbirisinin Platon'un bu tanımını sahiplenici bir tavır sergilememesidir.¹⁶⁰ Diğer bir sebep de ilk dönem makâlât yazarlarının böyle bir yargıyı tasdîk edecek bir veri sunmamış olmalarıdır. Nitekim İmâm Eş'ârî'nin *Makâlâtı* en güvenilir makâlâtlardan kabul edilir. Şayet Mu'tezilî düşünürlerin bilgi tanımları Platon'dan tevârüs edilmiş olsaydı kırk yıl boyunca Mu'tezile içerisinde yaşamış ve fikirlerini paylaşmış bir düşünür olarak Eş'ârî'nin bunun idrâkinde olamayacağını düşünmemiz zor görünmektedir. Ancak buna rağmen Eş'ârî *Makâlâtı*nda buna yönelik

¹⁶⁰ Nitekim Cafer b. Yahya el-Bermekî'nin rivayeti ilk dönem kelâmcılarının Yunan düşüncesine ne kadar hakim olduklarını göstermektedir. Rivayete göre Nazzâm, Aristo'nun kitabını eleştirdiğini söyler. Bunun üzerine Cafer, sen onun kitabının okunmasını iyi bulmaz iken nasıl eleştirdin der. Nazzâm da hangisi hoşuna gider onun kitabını sana baştan sona mı yoksa sondan başa mı okumam diye sorar. Sonra Nazzâm söylediklerini yaptı ve eleştirilerini sıraladı. Cafer de şaşırıp kaldı. Ahmed b. Yahya b. Murteza, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 2. baskı, thk. Susenne Diesseld, Silzere, Beyrut: Darü'l-muntezar, 1988, s. 50

herhangi bir yargıda bulunmaz. Ayrıca Mu‘tezile’nin varlık düşüncesi de Platon’un bilgi tanımına ihtiyaç kalmadan bilgiyi bu şekilde tanımlamaya elverişlidir. Zira şeyin i‘tikâdı, varlığa ve mümkün yokluğa taalluk eden en genel kavramdır. Bu da beşerî bilgiyi ifade etmek için kâfîdir. Netice itibariyle bütün bu durumlar göz önüne alındığında Mu‘tezile’nin bilgiyi inanç olarak gören anlayışının Platon’dan tevârüs edildiği fikri şüpheyile karşılanmalıdır.

Tartışmaya açılması gereken diğer bir nokta da Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki bilginin inanç mı yoksa sıfat mı olduğu dikotomisidir. Ehl-i Sünnet’in özellikle inanç kavramı üzerinden Mu‘tezile’yi ciddi bir şekilde eleştirdiği bilinen bir gerçektir. Ancak bu eleştirilerinde haklılık paylarının ne olduğu da dikkate değer bir konudur. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere Mu‘tezile’nin bilgiyi i‘tikâd olarak görmesi onların varlık tasavvurlarıyla, daha doğrusu onların ontolojik farklılık gözettikleri Allah ile kulların sıfatlarına ilişkin görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Tanrı için herhangi bir zâtî sıfatı eş deyişle zât üzerine zâid bir mânâyı kabul etmemeleri, onların ilim diye ayrı bir kategoriye kabul etmelerini engellemiştir. Bundan dolayı yapılan bilgi tanımı sadece insanın sahip olduğu bilgiyi kapsayacak nitelikte yapılmıştır ki bunun da i‘tikâd olması mâkul karşılanabilir. Mu‘tezile’nin bilgiyi inanç kabul edip bu tanımın sadece beşerî bilgi için geçerli olduğunu vurgulamaları aslında onların beş esasından en önemlisi olan tevhîd esasının da daha sağlam temellere oturtulması anlamına gelmektedir. Çünkü ilim sıfatının Allah’a izâfeti reddedildikten sonra tanımın sadece yaratılanlara has kılınması tevhîd düşüncesine herhangi bir zarar vermeyecektir.¹⁶¹ Dolayısıyla Sünnî kelâmcıların sahip oldukları kendi varlık anlayışları üzerinden Mu‘tezile’nin bu bilgi tanımını eleştirmeleri, Mu‘tezile’nin varlık düşüncesi göz önüne alındığında haksız bir itham gibi durmaktadır.

İnanç ve bilgi ilişkisinin nasıl olması gerektiği bağlamında tartışma konusu yapılan diğer bir durum da bu iki kavramdan hangisinin daha genel olduğudur. Bilindiği üzere bir şeyin/varlığın tanımını yapmak onun varlık hiyerarşisindeki yerini belirlemek anlamına gelmektedir. Bunu yapmamıza elverişli olan en iyi yol da onu beş tümele göre tanımlamaktır. Ancak bilginin salt zihnî bir kavram olması ve salt zihnî olanın tanımının beş tümele göre yapılması zor olduğundan bilgi ile inanç arasındaki umum husus mutlak

¹⁶¹ Tehânevî, *Keşşâf*, 1221; Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 46.

ilişkisi de değişkenlik arz etmektedir. Zira bilgi, cins olarak alındığında onu tanımlayan inancın da tür olarak alınması icap etmektedir. Bu durum bu şekilde kabul edildiğinde bilginin tanımının yapılabileceği düşünülebilir. Ancak bunun tersinin de geçerli olduğunu kabul edenler vardır. Eş deyişle inancı cins olarak aldığımızda bilgi de onun türü olmaktadır.¹⁶² Ancak her iki durum da bazı problemlerle mualllel hale gelmektedir. Şayet bilgiyi cins, inancı da tür olarak alırsak bu, her türlü taklîdin ve kesin olmayan durumun bilgi kategorisinde değerlendirilmesi anlamına gelecektir ki bu da bilginin yakîn ifade ettiği yargısıyla çelişir. İnancı cins olarak aldığımızda ise bu sefer de mantıksal bir hata meydana gelir ki o da her türlü bilginin inanç olarak kabul edilmesidir. Ancak yakinen biliyoruz ki sahip olduğumuz tüm bilgiler inanç ile özdeş değillerdir.

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasındaki temel bir fark da onların tanımlarında geçen “şey, mâlûm ve mezkûr” kavramlarına yükledikleri manalardır. Bilindiği üzere Mu'tezile şey kavramını varlık hiyerarşisinde üst cinsi olmayan en geniş kavramlardan kabul eder. Şey hem mevcûd hem de mümkün mâdûmun her ikisine de şâmindir. Ancak Mu'tezile'nin bu kullanımına karşılık Ehl-i Sünnet alimleri şeyi sadece mevcûdun mukabili olarak kullanırlar.¹⁶³ Bundan dolayı Eş'ârîler en genel kavramın mâlûm, Mâtürîdîler ise mezkûr olduğunu ifade ederler ve her ikisi şey kavramının geneli ifade etmediği üzerinden Mu'tezile'yi eleştirirler.¹⁶⁴ Kanaatimce bu tartışma da lafzî bir tartışmanın ötesine geçmemektedir. Çünkü kelimeye verilen farklı anlamlar üzerinden yapılan eleştiriler muhtevaya değil sadece lafza yönelik olmaktadır. Bunun en bariz göstergesi Basra Mu'tezilesi örneğidir. Çünkü onlar şeyi, Eş'ârîlerin kullandığı mâlûm anlamında kullanmaktadırlar. Burada Mu'tezile'ye yöneltmesi gereken eleştirinin bir

¹⁶² Krş. Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 48.

¹⁶³ Sâbûnî, *el-Kifâye* s. 46.

¹⁶⁴ Şaban Haklı, “Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul: İsam yay., 2013, s. 425; Bazen Ehl-i Sünnet kelâmcılarının inancı eleştirirken bilginin zıttı olarak cehli kabul ettikleri söylenir onlarla ilgili şu yorumda bulunulur “Sünnî kelâmcılar bilgiyi itikat/inanç terimiyle tanımlamayı doğru bulmazlar, ama bilginin zıttı olan cehl kavramı için aynı şeyi düşünmezler. Sözelimi Cüveynî, itikat kavramını bilginin tanımlanmasında kullanmaktan kaçınırken, onun zıttı olan cehl kavramının tanımında bu kavramı kullanmaktadır. O, cehli "bir şeye, olduğu durumun aksine olan inanç" diye tanımlamaktadır. Yani buna göre cehl, yanlış inançtır. Bu, her halde Mu'tezilî düşünceden kaçarken ona tutunmanın göstergesidir. Bu yaklaşımın indirgemeci bir tavır olduğu söylenebilir. Çünkü bilginin zıttı bazen cehl olarak addedilirken bazen de zann, şekk, vehm, sehv olabilmektedir. Dolayısıyla bu kavramların her biri farklı veçhelerle bilginin zıttı olarak kullanılmaktadırlar. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ârî*, thk. Ahmed Abdülkerim, Kahire: Mektebetüs-sakâfetüt-diniyye, 2005, s. 9; Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *el-Lümâ fir-reddi ala ehl-i zeyğ vel-bida'*, thk. Muhammed Emin ed-Dannâvî, Beyrut: Darü'l-kutubu'l-ilmiyye, 2012, s. 19; Özcan, Mâtürîdî'de Bilgi Problemi, s. 20-21.

bütün olarak mâdûmun şeyiyyeti üzerinden değil, mutlak mâdûmun bilgisinin imkân dahilinde olup olmamasıyla ilgili olmalıdır. Zira Mu‘tezile’nin sahip olduğu tanımların çoğunda bu mutlak yokluk bilgisi ihmal edilmiş ancak biz mutlak yokluk bilgisinin de imkân dahilinde olduğunu biliyoruz. Örneğin; Allah’ın eşi, benzeri, ortağı ve çocuğunun olmaması bilgimize konu olmakla beraber bunlar mutlak yokluk olarak addedilebilir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBÜ'L-HASEN EL-EŞ'ÂRÎ'YE NİSPET EDİLEN BİLGİ TANIMLARI VE BU TANIMLARA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Bu bölümde hem Eş'ârî geleneğine hem de farklı mezheplere mensup kelâmcıların Eş'ârî'ye nispet ettikleri bilgi tanımlarının neler olduğu, bu tanımlar içerisinde ona aidiyeti noktasında herhangi bir şüphe bulunmayan tanımın hangisi olduğu, söz konusu tanımların hangi yönlerden eleştirilmiş oldukları, Eş'ârî'nin, bilgiyi tanımlarken Aristo mantığını mı yoksa Stoa mantığını mı esas aldığı, Eş'ârî'nin kelâmî düşüncesinin bu mantık anlayışlarıyla uyumlu olup olmadığı gibi konular ele alınıp tartışılacaktır.

A) Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî'ye Nispet Edilen Bilgi Tanımları

Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî yüzden fazla eser telif eden ancak eserlerinden çoğu günümüze ulaşmayan kelâmcılardan birisidir.¹⁶⁵ İkinci kuşak öğrencilerinden İbn Fûrek, Eş'ârî'nin bugün elimizde olmayan birçok eserine sık sık atıflarda bulunur.¹⁶⁶ İbn Fûrek'in atıf yaptığı eserlerin neredeyse çoğu elimizde olmamasına rağmen yapılan bu atıflar, Eş'ârî'nin kelâmî düşüncesini daha iyi anlamamıza imkân tanımaktadır. Bununla birlikte elimizde bahsedilen kelâmî düşüncelerin sağlamasını yapmamıza imkan veren Eş'ârî'ye ait bazı eserler de mevcuttur. Bunlar *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, *el-İbâne*, *el-Lümâ*, *el-Hâss ale'l-bahs* ve *Risale ila ehli's-seğr*'dir. Ancak bu eserlerin hiçbirinde bilgi teorisi bilinen şekliyle tartışmaya açılmamıştır. Eş'ârî'nin *Füsûl* adlı ve bidat gruplarına karşı yazdığı bir eserinden de bahsedilmektedir. Bahsedilen eserin ilk bölümünün Eş'ârî'nin epistemolojiye/nazar ve istidlâl bahsine dair görüşlerini ihtiva ettiği aktarılmaktadır.¹⁶⁷ Ancak bu eserin de günümüze ulaşmamış olması, bu yargının tahkikini yapma imkanımızın önünde bir engel olarak durmaktadır.

¹⁶⁵ Telif ettiği eser sayısının yüze yakın olduğu ifade edilse de bunların sayısını üç yüze çıkaranlar da mevcuttur. İrfan Abdülhamid Fettâh, "Eş'ârî", *DİA*, XI, 447.

¹⁶⁶ İbn Fûrek'in *Mücerred*'de zikrettiği bazı kitapların adları şöyledir: *el-Mu'cez*, *Rü'yetü'l-kebîr*, *Kitabül-İzâh*, *Umed*, *Kitabü'n-Nakd*, *el-Muhtasar fi't-tevhîd* ve *l-kader* vs.

¹⁶⁷ Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 240; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 30.

Eş'ârî'nin elimizdeki eserleriyle ilgili öncelikle vurgulanması gereken nokta şudur ki bu eserlerde bilgi konusu müstakil bir başlık altında incelenmez. Mezheplerin genel görüşlerinin verildiği *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* eserinde Eş'ârî'nin, bilgi ile ilgili herhangi bir kanaatine de yer verilmez. *el-Lümâ* ve *el-Hâss ale'l-bahs* adlı eserlerinde i'tikâdî konuları aklî olarak temellendirmenin gerekliliği ve istidlâl yöntemlerine ilişkin meselelerde dolaylı olarak bilgi problemine değinilir.¹⁶⁸ *el-İbâne* adlı eser de Eş'ârî'nin Mu'tezile'den döndükten sonra Ehl-i Sünnet'e daha doğrusu Ehl-i Hadîs'e intisap ettiğini belirtmek için yazdığı risâlesidir. *Risâle ila ehli's-seğr* ise selefin üzerinde icmâ ettiği i'tikâdî ilkeleri ihtiva eden eseridir.¹⁶⁹ Bu iki eserinde bilgiye ilişkin herhangi bir görüşüne rastlanılmaz.

Eş'ârî'nin eserleriyle ilgili bu durum söz konusu olmasına rağmen mezhep düşünürleri Eş'ârî'nin bilgiye ilişkin yaklaşımlarını eserlerinde bazen müstakil bir başlık altında bazen de ilgili bölümde zikretmişlerdir. Eş'ârî'nin kelâmî sistemini bir bütün olarak veren İbn Fûrek, *Mücerred* adlı eserinde, Eş'ârî'nin bilgi teorisini müstakil bir başlık altında incelemiştir. Ayrıca Eş'ârî'nin zikrettiği bilgi tanımının hangisi olduğunu da açık bir şekilde dile getirmiştir. Şimdi hem *Mücerred*'de hem de diğer kaynaklarda Eş'ârî'ye nispet edilen bilgi tanımlarını zikrederim. Nispet edilen bu tanımlar her ne kadar altı ile sınırlı değilse de¹⁷⁰ zikre şayan olan altı tanım olduğu için burada bu altı tanım verilecektir:

- 1) Bilgi, bulunduğu kimsenin/mahallinin bilen olmasını zorunlu kılandır.¹⁷¹
- 2) Bilgi, bulunduğu kimseye bilen adının verilmesini zorunlu kılandır.¹⁷²

¹⁶⁸ Fadıl Aygân, “Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî'de Bilgi Teorisi”, *Uluslararası İmam Eş'ârî ve Eş'ârîlik Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Beyan Yay., I, 2015, s. 137; *Lümâ*'nın bu özelliğiyle birlikte Eş'ârî bu eserde bilginin kendisini değil de bilen kim olduğunu açıklar ve şöyle der: Bana göre alimin mânâsı kendisinde ilim bulundurandır. Eş'ârî'ye verilecek bilgi tanımlarında bu durumun tersinin de geçerli olduğu söylenebilir. Bundan dolayı her ne kadar Eş'ârî'nin eserlerinde bilgi tanımı mevcut değildir denilse de böyle bir durumun var olduğunu dile getirmek gerekmektedir. Eş'ârî böyle bir kanaatten sonra *Lümâ*'da Mu'tezile'nin kabul ettiği ilim sıfatının zâtla aynılık durumuna da eleştiri getirir ve bu eleştirilerinde nakle de başvurur. Eş'ârî, *el-Lümâ* s. 20-21-22.

¹⁶⁹ Fettâh, “Eş'ârî”, s. 447

¹⁷⁰ Daha önce İsferyânî'ye ait olduğu söylenen tanım da bazen Eş'ârî'ye nispet edilir ancak tebyîn/tebeyyün kelimelerinin ilk dönem alimleri tarafından bilgi ile eş görüldüğü için sadece Eş'ârî'ye değil Cüveynî'ye ve diğer düşünürlere de nispet edilebilir. Onun için bu tanımı burada zikretmeye hacet görülmemiştir. İlâveten Eş'ârî, bilgiyi tanımladıktan sonra Mu'tezile'nin bilgi bir şeye olduğu hal üzere inançtır tanımına da eleştiri getirir. İ'tikâd ve âkd kelimelerinin bu tanımda mecâz ifade ettiğini ve mânâ genişlemesi yoluyla bu adın verildiğini söyler. Aksi takdirde gerçek bağlamının mânâlarda gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 5-6.

¹⁷¹ العلم: هو الذي يوجب كون من قام به يكون عالماً; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 33; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, s. 74

¹⁷² العلم: هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, s. 74.

- 3) Bilgi, bilen olmayı sağlayan vasıftır/niteliktir/sıfattır.¹⁷³
- 4) Bilgi, bir mânâ olup hakîkâtî ise bilenin kendisiyle bilineni bildiğidir.¹⁷⁴
- 5) Bilgi canlı kişinin kendisiyle bilen olduğu bir sıfattır.¹⁷⁵
- 6) Bilgi, bilinenin olduğu hal üzere idrâkidir.¹⁷⁶

Yukarıdaki bilgi tanımlarından ilk dördü birbirine yakın görünse de tanımlarda kullanılan kavramlar, onları birbirinden nüanslarla ayırt eder. Beşinci tanımı da Bağdâdî, isim vermeksizin ashabımızdan bazıları bilgiyi bu şekilde tanımlamıştır der. Ancak Vezir Harman bu tanımın Eş'ârî'ye ait olduğunu söyleyerek Bağdâdî'nin ashab olarak zikrettiğini açığa kavuşturur.¹⁷⁷ Altıncı tanımın ise Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğu tarafından kabul edildiği Pezdevî tarafından zikredilmiştir. Ancak Âmidî bu tanımın Eş'ârî'ye ait olduğunu ifade eder.¹⁷⁸

Eş'ârî'nin kelâm sistemini ve bilgi teorisini ele alan eserler dikkate alındığı vakit yukarıda zikredilen ilk dört tanımın Eş'ârî'ye ait olma ihtimalinin yüksek olduğu görülmektedir. Çünkü aralarındaki nüanslar tanıma yeni bir şey ilave etmekten daha ziyade mânâsını pekiştirici işlev görmektedir. Zira tanımlara eklenen mânâ, sıfat ve ad kavramları tanıma sadece bunun için ilave edilmişlerdir. Beşinci tanımda ise Eş'ârî'nin özellikle dikkat etmeye çalıştığı tanımda fazlalığın kullanılmaması ilkesinin göz ardı edildiği söylenebilir. Zira hayy olana alim denilmesi ifadesi, tanıma yeni bir şey katmamış hatta tanımda fazlalık oluşturmuştur. Ayrıca Eş'ârî geleneğine mensup kelâmcıların neredeyse hiçbirisinin bu tanımı Eş'ârî'ye nispet ederek vermemiş olması bu tanımın ona aidiyeti noktasında bir eksiklik olarak görmek mümkündür. Dolayısıyla bu iki nedenden ötürü bu tanımın Eş'ârî'ye ait olması zor görünmektedir. Altıncı tanımın da tanımda kullanılan idrâk kelimesinden dolayı Eş'ârî'ye ait olması zor görünmektedir. Çünkü *Mücerred*'de İbn Fûrek, Eş'ârî'nin idrâk kelimesine yüklediği anlamın/anlamların ne olduğunu ve idrâkin neyi kapsayıp neyi kapsamadığını açık bir şekilde anlatır. Alt bölümde İbn Fûrek'in bu ifadeleri tahlil edilecektir.

¹⁷³ العلم: هو الوصف الذي من قام به كان عالماً; Neseî, *Tabsiretü'l-edille*, s. 15.

¹⁷⁴ العلم: معنى و حقيقته ما به يعلم العالم المعلوم; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 5.

¹⁷⁵ العلم: صفة يصير الحي بها عالماً; Bağdâdî, *Usûlud-dîn*, s. 5.

¹⁷⁶ العلم: إدراك المعلوم على ما هو به; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, s. 74.

¹⁷⁷ Vezir Harman, “Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2, (2017): 198.

¹⁷⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, s. 74.

Nispet edilen bu tanımlarla ilgili vurgulanması gereken önemli bir nokta, tanımlar tercüme edilirken onlara “şey” kavramının eklenilmesidir. Eş‘ârî’nin kelâmî sistemi göz önünde bulundurulduğunda bu tercümenin -dilim imkanları el verse de vermese de- çok ciddi bir hatayı barındırdığı ifade edilmelidir. Zira Eş‘ârî, şeyi sadece mevcûdun karşılığı olarak görürken mâlûmu ise hem mevcûdu hem de mâdûmu barındıran bir kavram olarak görmektedir. Ayrıca tanımda bilenin kullanılması da Eş‘ârî’ye göre aynı görevi görmektedir. Netice itibariyle; tanımlarda “şey” kullanılmamasına rağmen tercümelerde buna dikkat edilmemesi doğru bir yaklaşım değildir.¹⁷⁹

B) Eş‘arî’ye Nispet Edilen Tanımların Eleştiri ve Tahlîli

Eş‘ârî, yaptığı bilgi tanımlarında bu tanımların hem Allah’ın bilgisini hem de beşerin bilgisini kapsamasına dikkat etmiştir. Her ne kadar Eş‘ârî, bilgi tanımında ilâhî bilgi ile insan bilgisinin farkını gözetmezse de bilgi için geçerli olan şart ve durumların hâdis bilgi için geçerli olduğunu, kadîm bilgi için herhangi bir şartın koşulamayacağını söyler.¹⁸⁰ Eş‘ârî, akıl ile bilgiyi de eş görür. Böyle bir kanaate ise dalcilerin kullanımlarından istişhâdda bulunarak varır. O, “şöyle aklettim” veya “şöyle akledemedim” der. Bununla da ilim manasını kasteder.¹⁸¹ Aynı şekilde Eş‘ârî, mârifet, yakîn, fehm, dirâyet ve fıkıh kavramlarını da akıl ve bilgi kavramlarıyla özdeş görür ve onların mânâlarını birbirinden ayırt etmez. Çünkü tüm bunların mânâları bilgiyi yani bilmeyi ifade etmektedir. Fakat o, Allah için sadece ilim sıfatının kullanılabileceğini zira nasslarda Allah’ın sadece onu kendisine has kıldığını ifade etmektedir.¹⁸²

Yukarıda da belirtildiği üzere ilk dört tanım hem mânâları hem de kapsayıcılıkları itibariyle birbirine yakın tanımlardır. Eş‘ârî’nin bu tanımlarda özellikle dikkat ettiği temel

¹⁷⁹ Örnekler için bkz. Memiş, *Mutezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, s. 70; Muammer Esen, “Eş‘arî Epistemolojisi/Eş‘arî Bilgi Kuramı”, *Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli/Eşarilik Sempozyumu*, ed. Mustafa Aykaç ve Diğerleri, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018, s. 16; Eş‘ârî üzerine çalışan Hikmet Yağlı Mavil de aynı durumu paylaşarak şöyle demektedir: Eş‘ârî’nin zikredilen bilgi tanımlarında “şey” lafzını sıfat kavramı karşılığında kullanması, Allah’ın bilgisini de tanım kapsamına dahil etme gayretini yansıtmaktadır. Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş‘arî’nin Kelâm Düşüncesi*, İstanbul: İsam Yay., 2018, s. 196

¹⁸⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 7.

¹⁸¹ Ancak her elde edilen ilmin de mutlak akıl olarak değerlendirilemeyeceği ifadesi de kullanır. Bunun bir sebebi, adeten böyle bir kullanımın çok sık olmaması, diğeri de aynı olduklarına dair icmânın bulunmaması. Ancak ala sebil-it-takyîd her bilgi için aklettim ifadesi kullanılabilir. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 29.

¹⁸² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 6.

nokta, tanımlarda bilgiden türetilmiş olan “bilen” veya “bilineni bilen” kelimelerinin kullanılmış olmasıdır. Çünkü ona göre, Allah bilen vasfıyla alim adını alır. Yoksa renk koku tat ve benzeri arazlar veya vasıflarla değil. Şayet O’na bilen vasfıyla alim denilmeseydi, O’nun zâtının yani bizâtihi kendisinin ilim olması icap ederdi.¹⁸³ İbn Fûrek, Eş’ârî’nin kendisine “bir bilene bilen denilmesinin sebebinin salt bilgi, bilgi olduğu için mi yoksa bilgi, bilene nispet edildiği için mi bu adı almıştır?” diye sorar. Eş’ârî bu soruyu şöyle yanıtlamaktadır: Bilene bilen denilmesinin sebebi onun dilin de el verdiği üzere bilenin bilgiden türetilmesi sebebiyledir. Yoksa bilgi bilene nispet edildiği için bilen bu adı almamıştır.¹⁸⁴

Peki bilginin, zıtları olan şekk veya cehl ile bir arada bulunması imkân dahilinde midir? Eş’ârî bir bilinene yönelik bilginin cehl veya şekk ile birlikte bulunmasını mümkün görmez. Nasıl ki renk cinsi, tat cinsinden veya beyazlık cinsi, siyahlık cinsinden farklı ise bilgi cinsi de şek ve cehl cinslerinden farklıdır. Ancak bu iddia itibârî olan durumlar için geçerli değildir. Sözgelimi kişi alemin var olduğu bilgisine sahip iken onun hâdis olduğunu bilmeyebilir/cehli olabilir.¹⁸⁵ Allah’a ilişkin bilgi de bilgi ile cehlin bir arada bulunmayışa örnektir. Nitekim Allah’a ilişkin bilgi imânı ifade ederken onu bilmeme veya onun bilgisinden beri olma da küfrü ifade eder.¹⁸⁶ Netice itibariyle, izâfî olmayan durumlar için cehl ve bilginin bir arada bulunma ihtimali de ortadan kalkmıştır.¹⁸⁷

¹⁸³ İbn Fûrek Eş’ârî’nin birçok kitabında bunu zikrettiğini ve bu şekilde istidlalde bulunduğunu ifade eder. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 5.

¹⁸⁴ İbn Fûrek, İmâm Eş’ârî’nin yukarıda duruma yakın olan hissini veren şu bilgi tanımını eleştirdiğini ifade eder. “Alim bilgiden dolayı bir bilgi ile alimdir: إن العالم كان عالماً بالعلم للعلم” Zira bu tanımda müştereklik söz konusu olduğu için tanım geçerli değildir. Aynı zamanda bu tanıma dahil edilmemesi gerekenler dahil edilmiş, dahil edilmesi gerekenler de dışta bırakılmıştır. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 5.

¹⁸⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 9-10.

¹⁸⁶ İmân meselesi söz konusu olunca tartışmaya mahal bırakmadan şunu ifade etmek gerekir: Burada kast edilen imânda, bilgi ile cehlin bir arada bulunamayacağıdır. Yoksa ne Eş’ârî ne de diğer Ehl-i Sünnet âlimleri imânı salt bir bilmeden ibaret görürler.

¹⁸⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 12.

Eş'ârî; kişi, hareket, kudret, renk ve tat gibi mânâ¹⁸⁸ ve niteliklerle değil, bilgi ile bilen olur derken de bilginin bir sıfat olduğunu vurgular.¹⁸⁹ Hatta üçüncü ve beşinci tanımlarda sıfat kavramı da kullanılmıştır. Şayet bilginin sıfat olarak değerlendirilmesinin arka planında meseleye Allah'ın bilgisini dahil etme isteğinin yattığını, onun için bilginin tanımından hemen sonra bilginin tasnifine geçilip onun kadîm ve hâdis diye ikiye ayrıldığını, kadîmin Allah'ın, hâdisin de kulun bilgisi için kullanıldığı; ancak tanımdan hemen sonra bilginin kaynakları ifadesinin kullanılması, tartışılan bilginin beşerî yani hâdis bilgi olduğunu gösterir ki bu da Allah'ın bilgisini kapsamaz şeklinde bir yorum yapılabilir. Sıfat üzerinden yapılmaya çalışılan bu yorumun kayda değer olmadığını ifade etmek gerekir. Çünkü ilim kavramı hem Allah hem de beşer için kullanılan müşterek bir lafızdır ve sıfat olarak değerlendirilir. Hem Eş'ârî hem de diğer mezhep düşünürleri sıfat olarak değerlendirdikleri ilim kavramının tanımından sonra bahsedilen bu ayrıma giderler. Ancak gözden kaçırılan nokta şu ki onlar kadîm bilginin herhangi bir şarta bağlı olmadığını ve ezeli olduğu vurgusunu da yaparlar. Bu vurgudan sonra da Allah'ın bilgisinin bir kenara bırakılarak insanî bilgi üzerinden devam eden bir epistemoloji yapmak kadar doğal bir durum olmasa gerektir. Netice itibarıyla eğer böyle bir eleştiri yapılırsa bu durumda kelâmî bilgi sisteminin püf noktası gözden kaçırılmış demektir.

Böyle bir eleştirinin ihtimalinden sarfı nazar ederek bilginin sıfat ile tanımlanmasında herhangi bir beis olup olmadığı, bilginin gerçekten bir sıfat olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ve bunlara yönelik yapılan eleştiriler dikkate alınmalıdır. Zira bu tanımlarla insanda bir bilgi yetisinin var olduğu kabul edilir. İnsanın bilgilenmesine giden süreç de bu yeti sayesinde olmaktadır. Bu durumda bilgi de insanın bilme eylemini gerçekleştirdiği bir yeti olarak durmaktadır. Söz konusu durumda bilginin

¹⁸⁸ Eş'ârî her ne kadar bilgiyi bir mânâ olarak görse de bu bilginin hâdis çeşidini de araz olarak değerlendirir ve onun bekâsının olmadığını dile getirir. Eş'ârî'nin bilgiyi araz görüp iki farklı zamanda bekâsını kabul etmemesi her bilginin bilen açısından farklı olması gerektiğini ortaya koymakla beraber bu bilginin birden fazla bilinene taalluk etmesine mânî teşkil etmez. Zira Eş'ârî'ye göre bir bilgi birden fazla bilinene ister tafsîlî isterse de icmâlî olsun taalluk edebilir. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 7-9; Bilen ile bilinen arasındaki taalluk veya sıfatın bir şeye mi yoksa birden fazla şeye mi taalluk ettiği ile ilgili Köksal şöyle der: “Kelâmcıların çoğunluğuna nispet edilen görüşe göre, bilenle (alim) bilinen (malum) arasında bulunan belirli bir izafet ve alakadan (taalluk) ibarettir. Bu anlama göre malum müteaddit ise ilim de müteaddit olmaktadır. Eş'ârîler'den bir gruba izâfe edilen görüşe göre ise ilim, bu alaka değil, alakayı da kapsayan bir sıfattır ki bu anlama göre, malum müteaddit olsa da sıfat tek kalmaktadır; zira tek bir şeyin birden fazla hususa taalluku bulunabilmektedir.” Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 3. baskı İstanbul: İsam Yay., 2017, s.45

¹⁸⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 5.

bizâtihi kendisi değil işleviyle birlikte bilgi yetisi tanımlanmaktadır. Halbuki tanımlanmaya çalışılan şey bilme yetisi değil, bu yetiyle yapılan bilme eylemi sonucunda oluşan zihnî durumdur. Bu da hem yetiden hem de eylemden ayrı bir şeydir. Daha öncesinde aynı eleştiri Mâtürîdî'nin bilgi tanımı için yapılmıştı ve orada özne ile nesne arasındaki ilişkiyi ifade etmek için yapılması istenen tanımın bilgi ile nesne arasındaki ilişkiyi açıkladığını, bilgi bizâtihi bilgi olarak değil, bir sıfat olarak bilginin tanımlandığını bunun da bilginin gerçekte ne olduğunu değil, onun değerinin ne olduğunu ifade ettiğini zikretmiştik.¹⁹⁰ Dolayısıyla bilginin sıfat ile tanımlanması bilgiyi değil bir yeti olarak ve değer ifade eden sıfatın tanımlanması anlamına gelir ki bu da maksadın hasıl olması önünde bir engel olarak durmaktadır. Şayet tanımda sıfat değil de vasıf kelimesi kullanılırsa aynı problemler geçerli olur mu sorusu sorulabilir. Ancak yukarıda da rahatça görüleceği üzere biz sıfat ile vasfı aynı cümlede kullandık. Eş'ârî için de bilginin sıfat olarak kabul edilmesi ile bir vasıf olarak kabul edilmesi arasında hiçbir fark yoktur, ikisi de aynı anlama gelmektedir.¹⁹¹

Altıncı tanım dışında genelde diğer tanımlara yöneltilen eleştiriler birbirine yakındır. Bunlardan ilki tanımda kullanılan bilen sözünün bilgiden türetilmiş olmasından ötürü devrin meydana gelmesidir. Neseî, Eş'ârî'nin bu tanımını savunarak tanımda bilen lafzının kullanılmasının devre sebep olmadığını açıklar. Çünkü o da Eş'ârî gibi bir kişi siyahlık, beyazlık, hareket ve sükûn gibi başka herhangi bir vasıta ile değil ilim arazıyla/sıfatıyla alim olmaktadır. Dolayısıyla tanım efrâdını câmî ağyârını mânîdir.¹⁹² Cüveynî, tanımdan beklenen şeyin maksadın gerçekleştirilmesidir der. Halbuki Eş'ârî'nin bu tanımında, tanımdan beklenen maksat gerçekleşmemiştir. Çünkü sadece bilgi değil herhangi bir mânâ da bulunduğu kişiye/mahalline o adın verilmesini sağlar, ifadelerini kullanır.¹⁹³ Sâbûnî'ye göre ise bu tanım, ittirâd ve in'ikâs şartını sağlamakla beraber bir şeyin hakîkâtini diğer şeylerin hakîkâtinden ayırt etmek için yeterli bir tanım değildir.¹⁹⁴ Yapılan bu eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda ilk beş tanımda, tanımlarda sıfatın kullanılmasından ötürü bilginin değil sıfatın tanımının yapılmış olması, tanımda ilimden türetilmiş alim kavramın sebep olduğu devrin bulunması ve tanımın bir

¹⁹⁰ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* s. 53-54.

¹⁹¹ Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelamı*, ter. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018, s. 225.

¹⁹² Neseî, *Tabsîretü'l-edille*, s. 18; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 11.

¹⁹³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 34.

¹⁹⁴ Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 47.

şeyin hakikâtini tam olarak vermemiş olması gibi temel problemlerin mevcut olduğu söylenebilir.

Altıncı tanım ise bir şeyin olduğu hal üzere idrâk edilmesidir. Bu tanım her ne kadar Eş‘ârî’nin *el-Lûmâ* adlı eserinde ve İbn Fûrek’in *Mücerred*’inde mevcut değilse de sonraki düşünürler bunun Eş‘ârî’ye ait bir tanım olduğunu zikretmişlerdir. İlâveten İbn Fûrek, Eş‘ârî’nin idrâk adlı bir eserinin var olduğundan da bahseder. O, bu eserinde Eş‘ârî’nin, Mu‘tezile’nin idrâk, idrâk edilenin bilgisidir şeklindeki tanımını reddettiğini de ifade eder.¹⁹⁵ Mu‘tezile’nin idrâke ilişkin böyle bir tanımının olup olmadığından sarfı nazar ederek, Eş‘ârî’nin bu eleştirisine rağmen bilgiyi idrâk olarak kabul etmiş olması imkan dahilinde midir? Aynı şekilde hem Mu‘tezile’nin bu tanımında hem de Eş‘ârî’ye nispet edilen tanımda bilgi ve idrâk eş görülmesine rağmen Eş‘ârî’nin birini kabul edip diğerini eleştirmiş olması mümkün müdür?

Eş‘ârî’nin idrâk ile ilgili temel yaklaşımlarını serdettikten sonra tanıma yönelik eleştirilere ve bu tanımın ona ait olup olamayacağına geçeceğiz. İdrâk söz konusu olduğunda Eş‘ârî, daha çok beş duyu ile ilgili bilginin anlaşıldığını ihsâs ettirecek şekilde beş duyu üzerinde durur. Duyunun idrâk anlamına geldiğini söylesek bu durumda, Tanrı’nın idrâki problemi meydana gelir. Eş‘ârî beş duyuya ilgili olan idrâki ikiye ayırır. Bunların ilki sem‘ ve basar ile ilgili olan idrâk, diğeri de diğeri üç duyu ile ilgili olan idrâktir. Eş‘ârî’nin böyle bir ayrıma gitmesinin arka planında Tanrı’nın idrâkini beşerin idrâkından ayırt etmek istemesinden dolayıdır. Zira Tanrı için bahsedilen bu üç duyuya ilişkin idrâk söz konusu değildir. Ancak sem‘ ve basar ile ilgili idrâk hem Tanrı hem de beşer için geçerlidir.¹⁹⁶

Eş‘ârî, idrâkin aynı zamanda bilgi üzerine zâid bir mânâ olduğunu ve ilmin bundan türediğini de ifade etmektedir. Eş‘ârî’nin idrâk ile bilginin müsâvî mi yoksa birbirinden farklı durumlar mı olduğunu tam olarak ifade etmediğini söyleyen İbn Fûrek, onun sadece “herhangi bir şekilde bilemediklerimizi idrâk edemeyeceğimizi” ifade etmektedir. Böyle bir yargıdan sonra da Eş‘ârî, bilgilerin tamamının üç yolla idrâk edildiğini ifade edip bilginin kaynaklarını sıralar.¹⁹⁷ Bu sıralama daha önce bilginin kaynakları için zikredilen sıralama ile aynıdır. Ancak bütün bunlar da onun bilgiyi idrâk

¹⁹⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 6.

¹⁹⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 14.

¹⁹⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 13.

ile özdeş gördüğü anlamına gelmemektedir. Çünkü Eş'ârî'nin kelâmî sistemi ve daha önce zikredilen bilgi tanımları göz önünde bulundurulduğunda onun yaptığı bilgi tanımlarının hem mevcûdu hem de mâdûmu kapsadığı rahat bir şekilde görülür. Ancak İbn Fûrek; Eş'ârî'nin, idrâkin sadece mevcûd olan şeyler için kullanılabileceğini mâdûmun ise idrâke konu olamadığını düşündüğünü ifade eder.¹⁹⁸ Bahsedilen bu yargı doğru ise şayet Eş'ârî'nin, her şeyin bilgiye konu olabileceği yaklaşımına mâdûmun idrâke konu olamayacağı yargısı tezat teşkil eder. Bu durum da Eş'ârî'nin bilgi ile idrâki eş görmesinin önünde bir engel olarak durmaktadır. Böylece idrâk ile tanımlanan bilgi tanımının Eş'ârî'ye ait olması da şüpheli hale gelir.¹⁹⁹

Bahsedilen bu tanım Eş'ârî'ye ait olsun veya olmasın, tanımın birçok kişi tarafından farklı şekillerde eleştirildiği söylenebilir. Tanımı eleştiren kelâmcılardan birisi Cürçânî'dir. Cürçânî, tanımın üç açıdan eleştirilebileceğini söyler. Birincisi, tanımda kullanılmış olan mâlûm kelimesi devre sebep olmuştur. Zira mâlûm ilim kelimesinden türetilmesine rağmen tanımda buna yer verilmiştir. İkincisi, tanımda kullanılan idrâk kavramı hakîkî değil mecâzî anlamdadır. Halbuki tanımda mecâz ifadelere yer verilmez. Üçüncüsü de olduğu hal üzere kayıdır. Bu kayıt da daha önce de zikredildiği üzere tanımda fazlalığa sebep olur. Çünkü bilgi zaten bir şeyin olduğu hal üzere olmasını zorunlu kılar.²⁰⁰ Tanımı eleştiren diğer bir kelâmcı da Neseî'dir. Ona göre derk/idrâk lafzı müşterek bir lafızdır. Örneğin; kişi bir şeyi ihata ettiğinde onu idrâk ettim der. Aynı şekilde kişi birine ulaştığında da veya bir şeyi anladığında da idrâk ettim kelimesi kullanılır. Lügatte meyvelerin olgunlaşma zamanları için de idrâk kelimesi kullanılır. Zira meyve koparılma vaktine ulaştığında o idrâk etti denilir.²⁰¹ Bu tanıma bir eleştiri de Âmidî'den gelmiştir. Bilginin idrâk ile açıklanması, onun kendisinden daha kapalı bir kavram ile açıklanması demektir. Bilindiği üzere bir şeyin kendisinden daha kapalı bir şey ile tanımlanması tanımı zedelemektedir. Âmidî'ye göre ayrıca idrâk bir tür, bilgi ise onun cinsidir. Cinsin tür ile tanımlanması tanımı bozduğundan bu tanım bu cihetle de

¹⁹⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 14.

¹⁹⁹ Kelâmcılar idrâkin yakîn ifade ettiğini düşünürler. Ancak burada tartışma konusu yapılan idrâkin yakîn mi yoksa zan mı ifade ettiği problemi değil. Bilakis bilginin özdeşi olarak verilen idrâkin bilginin kapsadığı her şeyi kapsayıp kapsamadığı meselesidir. Eş'ârî'nin ifadesi burada filozoflarınkinden de farklılık arz eder. Zira Tehânevî, *Keşşâf*'ta filozoflara göre bilgi ister tasavvur veya tasdîk olsun isterse de yakîn veya gayri yakîn olsun idrâke tekabül ettiğini, daha açık bir ifadeyle ikisinin özdeş olduğunu vurguladıklarını söyler. Tehânevî, *Keşşâf*, s. 1219.

²⁰⁰ Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, s. 167.

²⁰¹ Neseî, *Tabsiretü'l-edille*, s. 14.

kabul edilemez.²⁰² Âmidî'nin bu ifadelerine yakın bir eleştiriyi de Kâdî Abdülcebbâr yapar. Ona göre bilginin idrâk ile açıklanması mümkün değildir. Zira bilgi idrâkten daha geneldir. İdrâk sadece mahsusat/duyusal alanla ilgili iken bilgi aklî, ahlâkî ve duyusal olabilir.²⁰³ Netice itibariyle; Eş'ârî'ye nispet edilen bu tanım hem tanımda mecâz ile müşterek ifade barındırması hem de cins ve tür kullanımına uygun yapılmamış olmasından ötürü eleştirilmiştir.

Eş'ârî'nin bilgi tanımlarının birden fazla olması onun zamanla farklı varlık anlayışı benimsediğinin göstergesidir tarzında bir yorum yapılabilir. Ancak bu yorumun da kanaatimce doğruluk payı yoktur. Çünkü Eş'ârî'ye nispetinde şüphe olmayan ilk dört tanıma bakıldığında bu tanımların farklılığı sadece lafzîdir, öze taalluk eden herhangi bir farklılık yoktur. Bu durumun temel sebebi de Eş'ârî'nin bir şeyi tanımlarken Arap dil gramerine daha fazla önem atfetmesiyle ilgilidir. Zira onlara göre tanımlayan tanımlananı tam olarak ifade ettikten sonra tanımda kullanılan ifadelerin herhangi bir önemi yoktur. Bu esas da Eş'ârî'nin bilgi tanımlarına bu şekilde yansımıştır. Dolayısıyla farklı bilgi tanımlarının olması onun farklı varlık anlayışına sahip olduğuna bir delil teşkil etmez.

Eş'ârî'nin bilgi tanımlarında Aristo mantığını mı yoksa Stoa mantığını mı kullandığı problemi de Eş'ârî'nin bilgi tanımları bağlamında tartışılmayı hak etmektedir. Zira tanımında/tanımlarında Aristo mantığını kullandığını ifade edenler olmakla birlikte onun temel varlık düşüncesinin ve tanımlarının Aristo mantığına tam olarak uymuyor olması, tanımlarında ve bilgi teorisinde Stoa mantığını kullandığının bir delilidir yargısını kabul edenler de mevcuttur.

Bazı yorumlarda Eş'ârî'nin bir şeyin tek bir hakîkâtinin olduğunu ve tanım yapmanın da tanımlanan şeyin hakîkâtini ortaya koyma girişimi olduğunu söylediğini; ayrıca tek olan bu hakîkâtin tanımlarda kullanılmasının o hükmü var edeceği, kullanılmaması durumunda da o hükmün ortadan kaldıracağını düşündüğü ifade edilir. İlaveten Eş'ârî'nin tanımlarında ittirâd ve in'ikâsı şart koşması onun Aristocu tanım teorisini kullandığının göstergesi olarak kabul edilir. Şemseddin Günaltay ve İbn Haldun bu iddianın aksini ifade etmektedirler. Her iki düşünürün bu düşüncüyü paylaşması farklı sebeplere dayansa da aslında vardıkları sonuç aynıdır. İbn Haldun, Eş'ârî'nin değil

²⁰² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, s. 75.

²⁰³ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 47

Bakıllânî'nin döneminde bile mantığın kullanılmadığını ve mantığın o dönemde âkîdeye karşı inşa edilmiş felsefî eserlerde kullanıldığını ifade etmektedir.²⁰⁴

İbn Haldun'un iddiası doğru olmakla birlikte temellendirmesinin güçlü olmadığı söylenebilir. Bundan dolayı İbn Haldun'un iddiasını sağlam temellere oturtmak için Eş'ârî ile ilgili yukarıdaki yorumlarda geçen bütün durumları teker teker inceleyelim. Birincisi, bir şeyin tek bir hakîkâtinin var olduğu yönündeki iddiadır ki bu yaklaşım sadece Eş'ârî tarafından değil, ilk dönem Mu'tezile düşünürlerinden itibaren bütün kelâmcıların kabul ettiği bir vakıadır. Hatta bu vakıa "eşyanın hakîkâtî sabittir"²⁰⁵ mottosuna bile dönüşmüştür. Dolayısıyla eşyanın tek bir hakîkâtini kabul etmek Aristo mantığının kullanıldığına bir delil teşkil etmez. İttirâd ve in'ikâs şartının kullanılması meselesi de daha önce Bakıllânî kısmında da anlatılmıştı.²⁰⁶ Zira Bakıllânî de Aristo mantığını açık bir şekilde reddetmesine rağmen yaptığı tanımın efrâdını câmî ağyârını mânî olduğunu ifade etmişti. Biz de bu durumun mantık bahsinde ittirâd ve in'ikâsa tekabül ettiğini zikretmiştik. Dolayısıyla Bakıllânî için geçerli olan bu durumun Eş'ârî için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Kaldı ki bir kelâmcının yaptığı tanımın, içine alması gereken her şeyi aldığını, dışta bırakılması gereken her şeyi de dışta bıraktığını ifade etmesi kadar tabii bir durum yoktur. Eğer problem sadece ittirâd ve in'ikâs isminin kullanılması ise bu durumun Aristo mantığını kullanmamasına rağmen diğer birçok kelâmcıya da teşmil edilmesi gerekir ki bu da lafızlar üzerinden yapılan tartışmanın ötesine geçemeyecektir.

Eş'ârî'nin bilgi tanımlarından hangisini ele alırsak alalım hepsinin de daha birçok yönden Aristo mantığının esaslarına uymadığı görülebilir. Bunların en barizi de yapılan tanımların hiçbirisinin beş tümele uymaması durumudur. Zira esas olan beş tümelle yapılan tanımdır. Halbuki Eş'ârî'nin tanımlarından anlaşıldığı kadarıyla onun böyle bir çabası söz konusu olmamakla birlikte o, temyîz düşüncesiyle iktifa etmiştir. Diğer bir problem de onun tanımda kullanılan kavramların, tanımlanandan türetilmiş olmasının önünde herhangi bir engel görmemesidir. Halbuki Aristo mantığında bu durum, tanımın şartlarının yerine getirilmediğine delil teşkil eder. Ayrıca Eş'ârî ve diğer mütekaddimûn dönemi düşünürlerinin tanımlarında mecâza sık sık yer vermeleri ve Kâdî Abdülcebbar'ın

²⁰⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 830.

²⁰⁵ حقائق الأشياء ثابتة

²⁰⁶ Bakıllânî, *et-Takrîb*, s. 174-175.

deyimiyle²⁰⁷ bu durumun tanıma herhangi bir zarar vermiyor oluşu da Eş‘ârî başta olmak üzere bu dönemin düşünürlerinin Aristo mantığının kaidelerini tanımlarında dikkate almadıklarının delillerinden sayılabilir.²⁰⁸ Netice itibariyle; Eş‘ârî’nin bilgi tanımlarında mecâz ve müşterek lafızlara yer vermesi, tanımda tanımlanandan türetilmiş kavramların yer alması ve bunun da devre sebep olması, beş tûmelin dikkate alınmaması gibi sebeplerden ötürü Aristo mantığını kullanılmadığı söylenebilir.

Eş‘ârî’nin bilgi tanımlarında Aristo mantığı yerine Stoa mantığını kullandığı yönündeki iddia da iki açıdan doğru görünmemektedir. Birincisi, Eş‘ârî’nin bilgi tanımlarının -özellikle ona aidiyetinde problem olmayan tanımlarının- varlık anlayışı ile paralel olması ve bu varlık anlayışın Stoacı epistemoloji ve varlık/evren tasavvurundan farklılık arz etmesidir. Bilindiği üzere Stoacılar insan zihninin doğuştan boş bir levha olduğunu ve insanın yaşadıkları deneyimlerinin sonucu zihninin işlevsel hale geldiğini ve sürekli aynı deneyimlerin yaşanması neticesinde de bütün insanlar tarafından aynı kabul edilen genel kavramların meydana geldiğini düşünmüşlerdir. Bu sayede elde edilen tüm bu genel kavramlar imgelem ve izlenim üzerine kurulmuş olmaktadır.²⁰⁹ Bu mantıksal ve epistemolojik yön Eş‘ârî’nin kaynakları itibariyle bilgiyi üçe ayıran ve her türlü bilginin kaynağının sadece his/izlenim olmadığını söyleyen yaklaşımıyla tezât teşkil eder. Zira o, zarûrî bilginin hisse ve habere dayanmasını kabul etmekle birlikte istidlâlî bilginin salt hisse dayandığı fikrini de kabul etmez.²¹⁰ Aslında Stoa’nın bu mantıksal ve epistemolojik yaklaşımı sahip oldukları varlık anlayışının bir neticesidir. Zira onlara göre evrenin biri etkin diğeri edilgin olmak üzere iki nedeni vardır. Pasif neden ateş olduğu halde aktif neden de logos/akıl/Tanrı’dır.²¹¹ Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta aktif nedenin aleme içkin olup onun dışında yer almamasıdır. Dolayısıyla her türlü varlık - buna Tanrı da dahil- maddî varlıklar olmaktadır. Etkin sebeple birlikte her şeyi maddî

²⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, s. 42.

²⁰⁸ Eş‘ârî’nin bilgi tanımlarında ve daha genelde bilgi teorisinde Mu‘tezile’nin tevellüd ve filozofların varlık anlayışından farklı olmasının arka planında onun bilgi teorisini kesb teorisine uyarlama fikri olduğunu söyleyen Aygün’in bu iddiası da Eş‘ârî’nin bilgi tanımlarında sahip olduğu mantıksal düşüncenin Aristo’nunkinden farklılık arz ettiğine bir delil sayılabilir. Aristo’nun salt mantıksal kaidelerinin kesb düşüncesine payanda olması da mümkün görünmemektedir. Bilgi teorisinin kesb teorisine uyarlanma durumu için bkz. Fadıl Aygün, “Ebu’l Hasan el-Eş‘ârî’de Bilgi Teorisi”, s. 148.

²⁰⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 2. baskı, İstanbul: Say Yay., 2013, ss. 98-100.

²¹⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, ss. 11-14.

²¹¹ Aynı değerlendirmeler için bkz. Douglas J. Soccio, *Felsefeye Giriş: Hikmetin Yapıtaşları*, çev. Kevser Kıvanç Karataş, İstanbul: Kaknüs Yay., 2010, s. 345.

gören Stoacıların mantık anlayışlarının ve epistemolojilerinin kaynak olarak sadece maddî/duyusal alanı kaynak olarak görmeleri doğal karşılanmalıdır.²¹² Ancak zikredildiği üzere bu durumun Eş'ârî'nin bilgi, mantık ve varlık anlayışına uymadığı dile getirilmelidir.

İkincisi ise Stoa mantığının İslam medeniyetine tercüme edildiği veya tevâris edildiği yönündeki bir iddianın elimizde mevcut olmamasıdır ki bu iddianın daha keskin ifadesi Rosenthal tarafından dile getirilir. Ona göre Stoacı mantıktan geriye kalanlar Müslüman düşünürler tarafından bilinmemektedir.²¹³ Netice itibarıyla Eş'ârî'nin bilgi tanımlarında ne Aristo mantığını ne de Stoacı mantığı kullandığı söylenebilir. Kuvvetle muhtemel olan ise onun, ilk dönem kelâmında tanımdan temel maksadın temyîz olduğu esasını göz önünde bulundurarak bilgiyi tanımladığıdır. Temyîz fikri elde edildiğinde ise tanımda mecâz, müşterek lafızların kullanılıp kullanılmaması veya tanımın beş tümele göre yapılıp yapılmaması fazla bir önem arz etmemektedir.

Değerlendirme

Başlığından da anlaşılacağı üzere bu tezin nihai gayesi Eş'ârî'ye nispet edilen bilgi tanımlarını tespit etmek ve bu tanımlara yönelik eleştirilerin kritiğini yapmaktır. Böyle bir önemi haiz olan bu bölümün değerlendirmesinde daha önce geçen ilk iki bölümden farklı olarak bu bölümde anlatılanların özetini yapmak daha sağlıklı olacaktır.

İbn Fûrek'in *Mücerred*'i başta olmak üzere kelâm eserlerinde Eş'ârî'ye birçok tanım nispet edilir. Bu tanımların nisbetinin güçlülük dereceleri birbirinden farklılık arz etmesine rağmen, bilgi, bulunduğu kimsenin/mahallinin bilen olmasını zorunlu kılar, bulunduğu kimseye bilen adının verilmesini zorunlu kılar, bilen olmayı sağlayan vasıftır/niteliktir/sıfattır ve bir mana olup hakîkâtî ise bilenin kendisiyle bilineni bildiğidir tanımları; bilgi canlı kişinin kendisiyle bilen olduğu bir sıfattır ve bilinenin olduğu hal üzere idrâkidir, tanımlarından nispetin aidiyeti noktasında daha güçlü durmaktadır. Zira son iki tanımı Eş'ârî'ye nispet edenlerin sayısının az olması bu güçlülük derecesini

²¹² Stoacılar'ın düşünce dahil her şeyi maddi gördüklerine dair iddia için bkz. İbrahim Çapak, "Stoa Mantığı", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Akli Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu*, proje ed. Bayram Ali Çetinkaya, cilt ed. Celal Türer, Hakan Olgun, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, II, 369.

²¹³ Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 231

etkilemesine rağmen tanımlarda kullanılan ibarelerin kendisi asıl belirleyici rolü oynamaktadır. Zira hayy, idrâk ve olduğu hal üzere kavramlarının her biri başlı başına tanımların aidiyetini zedelemekte ve tanımlara yöneltlen eleştirilerin oranında artışa sebep olmaktadır. Tanımların bu farklılıklarına rağmen bütün tanımların dikkate alınarak yapılan eleştiriler şu şekildedir: a) Tanımda tanımlanandan türetilen kavramların yer alması b) Tanımların bilgiyi tanımlayacak kadar uzun olmamaları c) Tanımların mecâz ve müşterek lafız barındırması d) Bilgiden ziyade bilginin değerini, işlevini ve yetisini ifade eden sıfat kelimesinin tanımlanmış olması e) Beş tümel dikkate alınmadan bilginin tanımlanmış olmasıdır. Ancak bir önceki bölümde de zikri geçtiği üzere bu eleştirilerin tamamının Eş‘ârî için de bir anlam ifade etmediği söylenebilir. Çünkü onun da mütekaddimûn döneminin diğer düşünürleri gibi tanımdan maksadı temyîzi sağlamaktır. Temyîz ise her ne şekilde yapılsa yapılsın tanımlananı diğerlerinden ayırt ettiği müddetçe görevini ifâ etmiş olmaktadır.

Genelde tüm mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının özelde ise Eş‘ârî’nin yaptığı bilgi tanımında temyîz düşüncesini kabul etmeleri onların mantık kaidelerinden daha ziyade lügati yani Arap dilinin esaslarını önemsediklerini söylemek mümkündür. Çünkü dikkat edilirse bu dönemin düşünürleri tanımlarda daha esnek bir tavır sergilemiş ve tanımlanan şey diğerlerinden ayırt edildiği müddetçe tanımdan maksadın hasıl olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak Kâdî Abdülcebbar’ın bilgi tanımı tartışılırken anlatıldığı gibi onların tanımlarının Arap dilbilgisi esaslarına göre yapılmış olması onların dilcilerin en çok kullandıkları lafzî tanım kategorisinde değerlendirilmesi anlamına gelmemektedir. Bilakis bu tanımlar adsal tanıma örnektir ve o da uzlaşımsal yolla ve bir amaca mebnî olarak yapılmaktadır.

Eş‘ârî için yapılan bu eleştirilerin anlamsız olduğu düşüncesi kabul edildiğinde onun Aristo mantığını kullanma çabasında olmadığını ve tanımlarında bunu dikkate almadığı fikri de ortaya çıkmış olur. Çünkü yukarıda yapılan eleştirilerin tamamı bu minvalde ve bu mantık anlayışı göz önünde bulundurularak yapılmıştı. Bununla birlikte Eş‘ârî’nin Aristo mantığı yerine Stoa mantığını kullandığını söyleyenlerin iddiası da bilimsel temellere dayanmıyor görünmektedir. Çünkü her ikisi arasındaki varlık anlayışı ve bu varlık anlayışının epistemoloji ve mantık düşüncelerine yansımış hali birbirinden farklılık arz eder. Ayrıca elimizde Stoa mantığının Müslüman kelâmcılarının eline geçtiğine dair herhangi bir verinin bulunmamış olması da bunun cabasıdır.

Her ne kadar müttekaddimûn dönemi kelâmcıları gibi Eş'ârî de bilgiyi; mârifet, dirâyet, fıkıh, fetânet gibi kavramlarla eş görse de onlardan ayrılan yönü de bu kavramların hiçbirisinin Allah için kullanılamayacağını özellikle vurgulamış olmasıdır. Zira Allah bilgi/ilim dışında bu kavramların hiçbirisini kendisine nispet ederek zikretmemiştir. Dolayısıyla bizim de ona bu kavramları nispet etmemizin mümkün olmadığını söylemektedir. Bu durum göz önüne alındığında Allah ile beşer arasındaki ontolojik farklılıktan dolayı Eş'ârî, Allah'a nispet edilecek vasıfların nassa dayanması gerektiğinden yana tercihini kullanmış görünmektedir.



SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME

Genel muhtevâsından da anlaşılacağı üzere bu tez birkaç iddiayı mündemiçtir. Bunlardan ilki, Mu‘tezilî düşünürlerin yaptıkları bilgi tanımının/tanımlarının Platon’un tanımıyla benzer olmasından dolayı onların bilgi tanımlarını Platon’dan tevârûs ettiklerine dair görüşün sadece benzerlik üzerine kurulmasından ötürü güçlü olmadığını ortaya koymaktır. İkincisi, Sünnî alimlerin epistemolojik ve teolojik bilginin ikisini de beraber düşünmek suretiyle yaptıkları tanımların Mu‘tezilî tanımlara muhalif olması hasebiyle onları kendi düşünceleri üzerinden eleştirmenin haksız bir itham olduğunu dile getirmektedir. Üçüncüsü de tüm mütekaddimûn alimlerine yönelik müteahhirûn alimlerinin Aristo mantığı ilkeleri esas alınarak yaptıkları eleştirilerin anakronizme örnek teşkil ettiğini ve her ne kadar kendi sistemleri için uygun olsa da mütekaddimûn sistemi için geçerli olmadığını ortaya koymaktır. Dördüncüsü ve en önemlisi ise Eş‘ârî’ye nispet edilen bilgi tanımlarını tespit etmek ve bu tanımlara yönelik eleştirilerin güçlülük derecesini tartışmaya açmaktır. Bu iddiaların her biri diğerlerinden bağımsız gibi dursa da aslında hepsinin birbiriyle bağlantılı olduğu söylenebilir. Zira Platon’un bilgi tanımının tahlîli ve bu tanımın Mu‘tezile’nin bilgi tanımlarıyla irtibatını tespit etmek, mütekaddimûn döneminin bilgi tanımlarının tamamını tartışmaya açmak anlamına gelir. Nihai gaye de Eş‘ârî’nin bilgi tanımlarının tespiti olunca mütekaddimûn için böyle bir durum onları, Eş‘ârî’nin bilgi tanımlarıyla karşılaştırma imkanı da sağlamaktadır.

Mu‘tezile’nin bilgi tanımları ile Platon’un ilk kabul ettiği tanım arasında benzerlik bulunsa da Mu‘tezile’nin bu tanımları Platon’dan tevârûs etmediğini söyledik. Bu durum birkaç sebebe mebnîdir. İlk dönem Mu‘tezilî düşünürlerin Yunan felsefesini iyi bilmesine rağmen bu tanıma mesafeli olmaları bu sebeplerden biridir. Ayrıca makâlât türü eserlerin Mu‘tezile’nin bilgi tanımlarını tartışırken Platon’dan tevârûs ettiklerine dair herhangi bir atıf yapmamaları başka bir sebep olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Mu‘tezile’nin bu tanımlarının herhangi bir mirası devr almalarına gerek kalmadan varlık anlayışlarıyla da irtibatlı bir şekilde düşünüldüğünde özgün olduğunu görmek mümkündür. Zira Mu‘tezile Allah’a ait bir ilim sıfatının olmadığını ve O’nun bilgiyi zâtı ile bildiğini iddia eder.²¹⁴

²¹⁴ Mutezile’nin ahval teorisi de bilginin inanç olarak görülmesinin önünde bir engel olarak addedilmemelidir. Zira bu teoride bilme veya güç yetirme durumu alemiyet ve kadiriyyet haliyle olur. Bu da tam olarak vardır ne de yoktur. Dolayısıyla bu halin bir sıfat veya vasıf gibi düşünülememesi bahsedilen

Böyle bir iddia sonucu olarak onlar, tanımladıkları bilginin ilâhî bilgi değil, beşerî bilgi olduğunu ihsâs ettirecek şekilde bilgiyi inanç ile eş görmüşlerdir. Bu eş görmelerinin arka planındaki temel sebep de daha önce açık bir şekilde ifade edildiği üzere onların beş temel esasının en önemlisi olarak addedilen tevhîd esasından dolayıdır. Çünkü inşa edilecek bu varlık sisteminde Allah ile beşer arasındaki ontolojik farklılığın mutlak surette ayrılması gerektiğini düşünmüşlerdir.

Mu‘tezile’nin bahsedilen bu özgün varlık anlayışı bağlamında Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaptıkları eleştiriler de gündeme getirilmelidir. Zira Mu‘tezile’nin bilgi ile inancı eş gören anlayışı, Ehl-i Sünnet alimleri tarafından Allah’ın mutekid olamayacağını bundan dolayı yapılan tanımın kabul edilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Bunlardan kimi kelâmcılar -Bakıllânî gibi- Mu‘tezile’nin ilim sıfatına yaklaşımını zikretmesine rağmen böyle bir kanaati paylaşmış, kimisi de -Nesefî gibi- onların bu sifata ilişkin yaklaşımını zikretmeksizin bu tarz bir eleştiri yapmışlardır. Ancak Ehl-i Sünnet kelâmcılarının varlık anlayışına uygun olan bilginin teolojik ve epistemolojik ayrımı²¹⁵ Mu‘tezile sistemi açısından uygun değildir. Dolayısıyla bu ayrım üzerinden yapılan eleştiriler haksız itham gibi durmaktadır. Zira bu noktada bilginin tanımına ilişkin değil, ilim sıfatının zât ile eş görülmesi noktasına eleştiri yapılmalıdır. Çünkü bilginin tanımının başlangıcı onların varlığa ilişkin bu yaklaşımlarında yatmaktadır.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaptıkları bilgi tanımlarının hem Allah’ın bilgisini hem de beşerin bilgisini kapsamasına dikkat etmeleri beraberinde bu bilginin müşterek olup olmaması problemini meydana getirmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları her ne kadar yapılan tanımın hem Allah’ın hem de kulun bilgisini kapsaması gerektiğini ifade etse de bahsedilen bu müşterekliğin meydana gelmemesi için öncesinde bilgiyi kadîm ve hâdis diye ikiye ayırırlar. Bu ayrım sonrasında aradaki benzerlik ortadan kalktığı için artık tanımın her ikisi için kullanılmasında bir beis görmezler. Dolayısıyla inşa etmeye çalıştıkları epistemoloji beşerî bilgiye ilişkin olup Allah’ın bilgisi ile ilgili değildir. Bu noktada Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Mu‘tezile ile aynı noktaya dönmüş olmaktadır. Çünkü

bu yargının önünde bir engel değildir. Ahval teorisi ile ilgili bkz. Hayrettin Nebi Güdekli, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Zât-sıfat ilişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008); ss. 1-177; Orhan Şener Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahval Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der.*, 16/2 (2007): 195-214; Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, *DİA*, II, ss. 190-192.

²¹⁵ Böyle bir ayrım için bkz. İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, XXII, s. 112.

onlar da Allah'ın bilgisinin hiçbir kategoride değerlendirilemeyeceğinin ve kayıtlandırılmayacağını farkındadırlar. Kanaatimce bu benzerliğin ötesine geçip daha önce Nesefti'nin *Bahrü'l-kelam*'da yapmaya çalıştığı gibi bir yöntem takip etmek gerekir. Zira Allah'ın bilgisi için ayrı bir tanım, beşerin bilgisi için de başka bir tanım yapmak gerekir. Allah için yapılan tanımın nassa dayanması, inşa edilecek bu ayrımı daha sağlıklı temellere de oturtacaktır. Ayrıca bahsedilen bu iki ayrı tanımın yapılması durumunda daha önce yapılan lafzî tartışmaların da ötesine geçilmiş olup muhtevaya dair inşa çabaları da belirgin hale gelecektir.

Yukarıdaki iddiaların üçüncüsü de mütekaddimûn ile müteahhirûn arasındaki mantık anlayışı farklılığından doğan bir probleme yönelik iddiadır. Bilindiği üzere müteahhirûn dönemi kelâmına Aristo mantığı ve felsefesi geniş ölçüde hakim olmuş ve mütekaddimûn dönemdeki bilgi nazariyesi büyük ölçüde asli niteliğini yitirmiştir.²¹⁶ Bu durumun en önemli göstergesi de mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının bilgi tanımlarına yönelik eleştirilerinde kendisini göstermektedir. Zira tanımlara yönelik eleştirilere dikkat edildiğinde onların neredeyse tamamının mantık kaideleri ekseninde yapılan eleştiriler olduğu görülür. Mütekaddimûn dönemi kelâmcıları ise bilgiyi tanımlarken tanımda kullanılan lafızlar üzerinde durup onların uygun olup olmadığını ve yapılan tanımın Allah'ın bilgisini içerip içermediğini esas almışlardır.

Mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının neredeyse tamamının bilgiyi mârifet veya dirâyet ile eş görmeleri aynı zamanda tanımlarında mantık kaidelerinin kullanımına çok fazla özen göstermemiş olmaları onların aslında tanımdan maksatlarının temyîz olduğunu da açığa çıkarmaktadır. Bu temyîz etme fikri mütekaddimûn kelâmının tanımlarının temel ilkesi kabul edilebilir. Bu ilke aynı zamanda tanım bahsinde anlatılan ismî tanıma tekâbül eder. Nitekim ismî tanımda tanımdan maksat tanımlananı diğerlerinden temyîz etmektir. Ancak bu tekâbüliyet mantığın bu tanım çeşidinin özellikle dikkate alınarak tanımların yapılmaya çalışıldığı anlamına gelmemektedir. Bilakis bilinçli bir kullanım, daha sonra ilke düzeyinde mantık kaidesine dönüşmüştür. Böylece mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının bilgi tanımlarında temyîz etmeyle özdeş olan ismî tanımları kullandıkları çok rahat bir şekilde söylenebilir. Bu da Aristo mantığından bağımsız bir şekilde olmuştur. Ayrıca müteahhirûn dönemi alimleri de tanımda özellikle sıfatı kullanmalarına rağmen

²¹⁶ Mehmet Dağ, "Eş'ârî Kelamında Bilgi Problemi", s. 98.

sıfatı temyîz ile vasıflamaktan da geri durmamışlardır. Bu durum özellikle Âmidî ve Îcî'nin tanımlarında net olarak görülmektedir. Zira onlar birbirlerine yakın kavramlarla bilgiyi “külli manalar arasında aksi alınamaz bir şekilde temyîzi sağlayan sıfattır” şeklinde tanımlamışlardır. Hatta bu tanımın sonraki kelâmcılar için genel geçer bir tanım haline geldiği de söylenebilir. Ancak onların tanımda temyize yer vermeleri tanımda en önemli vasıf olarak onu gördükleri anlamına gelmez. Çünkü onların indinde sıfat, külli manalar gibi tanımda kullanılan diğer kavramlar da en az temyîz kadar önemlidir. Onun için onlara göre, tanımdan maksadın temyiz etmek olduğunu düşünmek zor görünmektedir. Mütেকaddimûn dönemi kelâmcıları söz konusu olduğunda ise bahsedilen bu yargı bütünüyle geçerlidir. Zira onlara göre, tanımdan temel maksad temyîz etmektir. Hatta Kâdî Abdülcebâr'ın açık ifadesiyle tanımda temyîz sağlandığı müddetçe mecâzın kullanılması tanıma zarar vermemektedir. Bütün bunlar dikkate alındığı vakit müteahhirûn dönemi kelâmcılarının klasik mantık kaideleri özelinde mütেকaddimûn dönemi alimlerine yaptıkları eleştiriler bu noktada haksız bir itham gibi durmaktadır. Ayrıca bahsedilen temyîz düşüncesi bağlamında değerlendirilmesi gereken tanımların Aristo mantığı kaideleri ekseninde değerlendirilmesi tarihi verilerin hatalı kullanımına sebep olmuştur.

Bahsedilen bu temyiz düşüncesinin Eş'ârî'nin bilgi tanımlarında da mevcut olduğu söylenebilir. Zira Eş'ârî, tanımlarında mecâz, müşterek, tanımlanandan türetilen kavram gibi müteahhirûn dönemi kelâmcılarının tanım için eksiklik olarak addettikleri durumların hepsini, herhangi bir probleme işaret etmeksizin kullanmıştır. Çünkü tanımlanan diğer şeylerden ayırt edilmiş ise tanımdan maksat hasıl olmuş demektir. Eş'ârî'nin ve dahi mütেকaddimûn dönemi kelâmcıların bu tanım anlayışları aslında mantıkçılardan daha çok dilcilere yakın bir anlayışı anımsatır. Çünkü dilciler için de temel maksat tanımlananın diğer şeylerden ayırt edilmesidir. Ancak tanım bahsinde vurgulandığı gibi dilciler bu maksadı gerçekleştirmek için lafzî tanımı daha işlevsel hale getirmişlerdir. Kelâmcılar ise lafzî tanımdan daha çok adsal tanımı tercih etmişlerdir. Her halükârda başta Eş'ârî olmak üzere mütেকaddimûn dönemi kelâmcıları tanımdan temel maksadın temyîz olduğunu söylemekle özgün bir yönteme sahip olduklarını ifade etmiş olmaktadır.

Bu durumun kabul edilmesi, Eş'ârî'nin bilgi tanımlarında Aristo veya Stoa mantığını kullandığı yargısını da geçersiz kılmaktadır. Aristo ve Stoa mantığının Eş'ârî

tarafından kullanılmamasının sebepleri ve göstergesi bir önceki bölümde de anlatılmıştı. Ancak Stoa mantığının dile ağırlık veren yönünün olması ve özelde Eş‘ârî’nin de genelde tüm mütekaddimûnun tanımlarının da adsal olması bu mantığın kullanıldığını ihsâs ettirebilir. Ancak bu yargının da doğru olmadığı Stoa mantığının tümü göz önünde bulundurulduğunda ortaya çıkar. Ayrıca varlık anlayışlarının da daha önce zikredildiği üzere farklılık arz etmesi, varlık anlayışı üzerine inşa edilen epistemolojilerinin ve mantıklarının farklılaşmasına zemin teşkil etmiştir. Netice itibariyle; Eş‘ârî’nin bilgi tanımları da özgün bir yöntemle oluşturulmuş olup onun varlık düşüncesine dayanmaktadır.



KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet Paşa. *Mi'yâr-ı Sedât*. Sad. Hasan Tahsin Feyizli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.

Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

Alper, Ömer Mahir “İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sina Felsefesi”. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yay., 2012, I, 179-205.

Âmidî, Seyfüddîn. *Ebkârül-efkâr fî usûlid-dîn*, 2. baskı. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi. Kahire: Dârül-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2004.

Aristoteles. *Organon IV İkinci Analitikler*. Çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

Arkan, Atilla “Psikoloji: Nefis ve Akıl”. *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. 2. baskı. Ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yay., 2014, 569-602.

Arnaldez, Roger. “‘Farabi’nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem’”. Çev. Hayrani Altıntaş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der.*, 23 (1978): 349-358.

Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. 23. baskı. Ankara: Adres Yayınları, 2016.

Aybakan, Bilal. “‘Şafii’”, *DİA*, XXXVIII, 223-233.

Ayğan, Fadıl. “‘Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî’de Bilgi Teorisi’”. *Uluslararası İmam Eş‘ârî ve Eş‘ârîlik Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Beyan Yay., I, 2015.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Kitâbu Usûlü'd-dîn*. Neş. Darülfünûn İlahiyat Fakültesi. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1981.

Bakıllânî, Ebubekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü'l-İnsaf*. 2. baskı. Thk. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: Darü'l-kütübi'n-nümûzeciyye, 2000.

———, *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Züneyd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, I, 1993,

———, *Kitabu Temhîdi'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. Thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü kütübi's-sekâfiyye, 1987.

Bernard, Marie. “İlk Mutezililerde İlim Kavramı”. Ter. Şerafettin Gölcük. *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi der.*; 2 (1977): 321-339.

Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*. 4. baskı. İstanbul: Dem Yay., 2016.

Black, Deborah L. “Farabi”, *İslâm Felsefesi Tarih.*, 2. baskı. Ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman. Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap Yay., 2017, I, 209-229.

Bozkurt, Mustafa. “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der.*; 12/1 (2008): 253-274.

Bruce, Michael ve Barbone, Steven. *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*. 2. baskı. İstanbul: İletişim Yay. 2015.

Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*. 4. baskı. İstanbul: Say Yay., 2018.

———, *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 2013.

———, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 2. baskı. İstanbul: Say Yay., 2013.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhül-Mevâkıf*. Ter. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, I, 2015.

———, *et-Ta’rîfât*. Thk. Nasrüddîn Tunusî. Kâhire: ed-Dirâse, 2007.

Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn Ebi’l-Me’âlî Abdilmelik. *el-Kâfiye fi’l-cedel*. Thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud. Kahire: y.y., 1979.

———, *Kitabü’l-İrşâd ila kavâti’il-edille fi usûli’l-i’tikâd*. Thk. Esâd Temîm. Beyrut: Müessetü kütübi’s-sekâfiyye, 1985.

———, *eş-Şâmil fi usûli’d-dîn*. Thk. Ali Sami en-Neşşar, Faysal Bedir, Muhammed Muhtar. İskenderiye: Darü’l-Maarif, 1969.

Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2013.

———, “Stoa Mantığı”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Akli Düşünce ve Felsefenin Doğru’dan Doğuşu*. Proje ed. Bayram Ali Çetinkaya, cilt ed. Celal Türer, Hakan Olgun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, II, 357-371.

Çilingir, Lokman. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Elis Yay., 2014.

Dağ, Mehmet. “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”. *İslami İlimler Enstitüsü Der.*; 4 (1980): 97-114.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yay., 2011.

Er, Muhammed Emin. *Câmi’ü’l-mütûnid-dirâsiyye*. Dımaşk: Darü’l-Endelüs, 2011.

Esen, Muammer. “Eş‘arî Epistemolojisi/Eş‘arî Bilgi Kuramı”. *Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli/Eşarilik Sempozyumu*, Ed. Mustafa Aykaç ve Diğerleri. Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.

Eş‘arî, Ebu’l-Hasen. *el-Lümâ fir-reddi ala ehl-i zeyğ vel-bida'*, Thk. Muhammed Emin ed-Dannâvî. Beyrut: Darü'l-kutubu'l-ilmiyye, 2012.

Fârâbî, Ebû Nasr. *Mantiğa Giriş Risaleleri*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Ferharî, Abdülaziz. *en-Nibrâs şerhu Şerhi Akâidi'n-Neseфіyye*. Thk. Okan Kadir Yılmaz. İstanbul: Yasin Yay., 2012.

Fettâh, İrfan Abdülhamid. “Eş‘arî”, *DİA*, XI, 447.

Fûde, Saîd Abdullatîf. *el-Müyesser li fehmi Me‘ânis-Süllem*. Ürdün: Amman, Dârü'r-Râzî, 2004.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl* Tah. Muhammed Tamir. Kahire: Darü'l-hadîs, 2010.

———, *Mi'yârü'l-İlm*, Çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. 27. baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.

Güdekli, Hayrettin Nebi. “Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-sıfat ilişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi.” Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2008.

Haklı, Şaban. “Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Ömer Türker-Osman Demir. İstanbul: İsam yay., 2013.

Harman, Vezir. “Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi”. *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2, (2017): 195-423.

İbn Fûrek. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş‘arî*. Thk. Ahmed Abdülkerim. Kahire: Mektebetüs-sakâfetüt-diniyye, 2005.

İbn Haldun. *Mukaddime*. 11. baskı. Ter. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay., I, 2015.

İbn Hazm. *Kitabü'l-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*. Neş. Muhammed Ali Sabih. yy., Mektebetü's-selami'l-alemiyye, 1931.

İbnü'l-Murteza, Ahmed b. Yahya. *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*. 2. baskı. Thk. Susenne Diesseld, Silzere. Beyrut: Darü'l-muntezar, 1988.

Ka'bî, Ebu'l-Kasım el-Belhi. *Kitabü'l-Makalat*. Thk. Hüseyin Hansu ve Diğerleri. İstanbul: Kuramer Yay., 2018.

Kâdî Abdulcebbâr. *el-Muğni fî ebvabi't-tevhîd ve'l-adl*. Thk. Muhammed Hıdır Nebha. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2012.

———, *Şerhu Usûli'l-Hamse*. 2. baskı, Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2010.

Kazanç, Fethi Kerim. “İlk Dönem Eş'ârî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu”. *Uluslararası İmam Eş'ârî ve Eş'arilik Sempozyumu*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015, I, 177-250.

Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.

Koloğlu, Orhan Şener. “Ebû Haşim el-Cübbâî'nin Ahval Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der.*, 16/2 (2007): 195-214.

Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. 3. baskı. İstanbul: İsam Yay., 2017.

Kutluer, İlhan. “İlim”, *DİA*. XXII, 109-114.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitabü't-tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İsam Yay., 2018.

Memiş, Murat. *Mutezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yay., 2011

Meydânî, Abdurrahman Habenneke. *Davabitü'l-ma'rife*. Dımaşk: Darü'l-Kalem, 2011.

Muğnîsî, Mahmud Hasan. *Muğni't-tullab*. Thk. İsam b. Müzehheb es-Sebu'î. Dımaşk: Darü'l-Beyrutî, 2009.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Bahrü'l-keâm*. 3. baskı. Thk. Veliyüddin Muhammed Firfûr. Şam: Mektebetü darü'l-firfûr, 2000.

———, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, I, 2004.

Osman, Abdülkerim. *Nazariyyetü't-teklîf*. y.y., Müessetü'r-risaliyye, t.y.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: AÜİFV Yayınları, 1986.

Özcan, Hanefî. *Mâtüridî'de Bilgi Problemi*. 3. baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2012.

Özlem, Doğan. *Mantık*. 5. baskı. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2016.

Özturan, Mehmet. “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?”. *Nazariyat*, 4/3 (2018): 83-114.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Usulü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Lenz. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2003.

Ramazan Efendi, Kesteli ve Hayâlî. *Mecmu'etü's-seniyye fî Şerhi'l-Akâidi'n-Neseфиyye*. Thk. Mur'î Hasan er-Reşid. Lübnan: Dar-ı Nur Sabah, 2012.

Râzî, Fahreddîn. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: Muhassal*. Ter. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik yay., 2019.

Râzî, Kutbüddîn. *Tahrirü'l-kavaidü'l-mantikiyye fî Şerhi'r-Risaleti's-Şemsiyye*. Thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2014.

Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi*, Çev. Lami Güngören. İstanbul: Ufuk Kitap Yay., 2004

Sâbûnî, Nureddîn. *Kifâye fî'l-hidâye*. Thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Darü İbn Hazm, 2014.

Se'dî, Abdülmelik. *eş-Şerhü'l-vâdihü'l-münessik li nazmi süllemi'l-münevrek*. Ürdün: Dârü'n-Nur, 2011.

Skirbekk, Gunnar ve Gilje, Nils. *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. 6. baskı. Çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2014.

Soccio, Douglas J. *Felsefeye Giriş: Hikmetin Yapıtaşları*. Çev. Kevser Kıvanç Karataş. İstanbul: Kaknüs Yay., 2010.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*. Thk. Refik el-Acem ve Diğerleri. Beyrut: Mektebetü Lübnan, II, 1996.

Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Tritton, Arthur Stanley. *İslâm Kelamı*, Ter. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018.

Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007): 1-26.

———, “Tarif”, *DİA*, XL, 28.

Uludağ, Süleyman. “Mârifet”. İstanbul: *DİA*. XXVIII, 54-56.

Yaşar, Muhammed Yuşa. “Bilgi” *SistematiK Kelam*. Ed. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yay., 2017.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Ahval”, *DİA*. II, 190-192.

Yığın, Adem. “Klasik Fıkıh Usulünde Bilgi Anlayışı.” Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2013.



ÖZGEÇMİŞ

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Şehmus		AKAN
Doğum Yeri ve Yılı	Midyat		01.12.1995
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		İleri Düzey
ve Düzeyi	Arapça		İleri Düzey
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2008	2012	Midyat İ.H.L
Lisans	2012	2017	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat (İng)
Yüksek Lisans	2017	----	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	10.07.2019		Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	Sehmusakan109@gmail.com		
TARİH		06.08.2020	
AD SOYAD		ŞEHMUS AKAN	

